REVUE INTERNATIONALE ECCLÉSIASTIQUE
INTERNATIONAL CHURCH REVIEW

INTERNATIONALE
KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

*Id teneamus, quod ubique, quod semper,
quod ab omnibus creditum est.*
VINCENZ VON LERIN.

NEUE FOLGE
DER „REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE“

5. JAHRGANG JANUAR-MÄRZ 1915 Nr. 1
DER GANZEN FOLGE 23. JAHRGANG, Nr. 89

BERN
STÄMPFLI & Cie.

INTERNATIONALE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

Die «Internationale kirchliche Zeitschrift» ist die Fortsetzung der im Jahre 1892 vom internationalen Altkatholikenkongress in Luzern gegründeten «Revue internationale de Théologie». Sie verfolgt den Zweck, den romfreien katholischen Kirchen und Bewegungen als Organ zu dienen für wissenschaftliche Behandlung aktueller theologischer Fragen, sowie für dokumentierte Berichterstattung über die kirchlichen Vorgänge der Gegenwart. Man hofft, damit im Sinne der bisherigen, von Hrn. Prof. *Michaud* so verdienstvoll geleiteten «Revue internationale de Théologie» religiöse und kirchliche Verständigung zu fördern.

Die **Redakteure** der Zeitschrift sind Prof. *Franz Kenninck,* Präsident des theologischen Seminars in Amersfoort, Prof. Dr. *Rudolf Keussen,* Professor am theologischen Seminar in Bonn, und Prof. Dr. *Adolf Thürlings †,* Professor an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität in Bern.

Herausgeber ist das schweiz. christkatholische Presskomitee.

Jeder Redakteur und Mitarbeiter hat seine Beiträge zu unterzeichnen und ist nur für die eigenen Arbeiten verantwortlich.

Die Zeitschrift erscheint in Quartalheften von 120—150 S. 8° zum Jahrespreis von *Fr. 12.* Das Einzelheft kostet *Fr. 3.*

Abonnements nehmen Stämpfli & Cie. in Bern und jede Buchhandlung entgegen. Zahlung bei direktem Bezug auf Postcheckkonto der Firma Stämpfli & Cie. Nr. 169, Bern, oder durch Postanweisung. Ausstehende Abonnements werden mit dem Heft des zweiten Quartals durch Nachnahme unter Zuschlag der Gebühr erhoben.

* * *

REVUE INTERNATIONALE ECCLÉSIASTIQUE

La **Revue internationale ecclésiastique** est la continuation de la «Revue internationale de Théologie», fondée au Congrès ancien-catholique international de Lucerne en 1892. Elle sera un organe des Eglises catholiques indépendantes de Rome et aura pour but la discussion scientifique des questions théologiques actuelles. Elle documentera ses lecteurs sur les événements ecclésiastiques du temps présent. En marchant sur les traces de la «Revue internationale de Théologie», dirigée avec autant de dévouement que d'érudition par M. le professeur Dr *E. Michaud,* de l'université de Berne, on espère faire connaître les principes et les doctrines de l'Eglise ancienne-catholique et de faciliter l'union des Eglises chrétiennes par l'élucidation des questions qui les divisent encore, en établissant ainsi un lien de fraternité chrétienne.

Les **rédacteurs** de la nouvelle Revue seront M. le professeur F. Kenninck, président du Séminaire théologique d'Amersfoort (Hollande), M. le Dr Rodolphe Keussen, professeur au Séminaire théologique de Bonn (Allemagne), et M. le Dr A. Thürlings †, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'université de Berne.

Le Comité de la presse catholique-chrétienne est l'éditeur de la Revue. Chaque rédacteur et collaborateur signera ses articles et est responsable pour ses travaux.

La Revue paraîtra en livraisons trimestrielles de 120 à 150 pages 8°, au prix annuel de 12 francs. Chaque livraison coûte 3 francs.

On peut s'abonner à l'imprimerie Stämpfli & Cie à Berne et dans chaque librairie, ainsi qu'aux bureaux de poste. En la recevant directement, on peut payer au compte de chèque postal No 169 de l'imprimerie Stämpfli & Cie à Berne, ou par mandat postal. Tout abonné qui n'aura pas soldé ses abonnements à temps, recevra la seconde livraison contre remboursement postal et à ses frais.

REVUE INTERNATIONALE ECCLÉSIASTIQUE
INTERNATIONAL CHURCH REVIEW

INTERNATIONALE
KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

*Id teneamus, quod ubique, quod semper,
quod ab omnibus creditum est.*
VINCENZ VON LERIN.

NEUE FOLGE
DER „REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE“

5. JAHRGANG. — 1915.
DER GANZEN FOLGE 23. JAHRGANG.

BERN
STÄMPFLI & Cie.

Inhaltsverzeichnis.

---

5. Jahrgang. 1915.

Der ganzen Folge 23. Jahrgang.

Erstes Heft. — Januar-März.

Zweites Heft. — April-Juni.

Drittes Heft. — Juli-September.

Viertes Heft. — Oktober-Dezember.



Mitarbeiter des 5. (23.) Jahrgangs.

Absenger, Anton, Pfarrer der christkatholischen Gemeinde Biel. S. 93.

Gilg, Dr. Arnold, Privatdozent an der kath.-theol. Fakultät der Universität Bern. S. 58, 162, 362, 478.

Heim, W., Pfarrer der christkatholischen Gemeinde St. Gallen. S. 316.

Herzog, Dr. Ed., Professor an der kath.-theol. Fakultät der Universität Bern, Bischof der christkatholischen Kirche der Schweiz. S. 11, 17, 84, 102, 113, 236, 271.

Keussen, Dr. Rud., Professor am bisch.-theol. Seminar in Bonn (Redakteur). S. 1, 105, 110, 121, 230, 241, 477.

Kunz, Dr. Jak., Professor an der kath.-theol. Fakultät der Universität Bern. S. 91, 108, 118, 229, 474, 478.

Küry, Dr. Adolf, Pfarrer der christkatholischen Gemeinde Basel (Redakteur). S. 90, 132, 220, 240, 297, 329, 360, 361, 422, 469, 470, 479.

† **Menn,** Dr. M., Pfarrer der altkatholischen Gemeinde in Freiburg i. B. S. 27, 178, 392.

Michaud, Dr. Eug., Professor an der kath.-theol. Fakultät und an der philos. Fakultät der Universität Bern. S. 100, 472.

Moog, Dr. Ernst, Pfarrer der altkatholischen Gemeinde in Stühlingen. S. 99, 233, 234, 239, 444.

Moog, Dr. G., Professor am bisch.-theol. Seminar in Bonn, Bischof der altkath. Kirche in Deutschland. S. 94, 98, 99, 110, 117, 209, 229, 232.

Neuhaus, C., Pfarrer der christkatholischen Gemeinde Trimbach. S. 350.

Schirmer, Dr. Wilh., Pfarrer der altkath. Gemeinde in Konstanz. S. 120.

† **Thürlings,** Dr. A., Professor an der kath.-theol. Fakultät der Universität Bern (Schriftleiter). S. 4, 97, 112, 232, 235.



Prof. Dr. theol. et phil. Adolf Thürlings

(† 14. Februar 1915).

In memoriam.

Als wir vor wenigen Monaten dem Leiter unserer Zeitschrift, Herrn Prof. Dr. Thürlings, zur Vollendung des 70. Lebensjahres an dieser Stelle unsere herzlichsten Segenswünsche aussprachen, ahnten wir nicht, dass es der letzte Dankesgruss war, den wir dem verehrten Manne in der Öffentlichkeit darbringen konnten. Wohl klagte er in den letzten Jahren häufiger — so auch in der gemeinsamen Sitzung der Redakteure und Mitarbeiter der Internationalen kirchlichen Zeitschrift auf dem Kölner Kongress — über die Abnahme seiner körperlichen Kräfte, über die beginnende Altersmüdigkeit. Wenn wir ihn aber in fast jugendlicher Regsamkeit an allen Fragen unseres kirchlichen Lebens teilnehmen sahen, wenn wir uns an dem ungebrochenen Mut aufrichteten, mit dem er im Alter noch an den Idealen seiner Jugend trotz aller Enttäuschungen festhielt, dann wollte es uns scheinen, als umspiele ein Hauch ewiger Jugend das geistvolle Antlitz unseres entschlafenen Freundes, als sei es unmöglich, dass seine Lebensarbeit schon getan sei. So begrüssten wir ihn an seinem 70. Geburtstag in der Hoffnung, dass er noch viele Jahre gleich dem Hausvater des Evangeliums aus den Schätzen seiner Lebenserfahrung, seiner abgeklärten Weisheit und edlen Menschlichkeit, Altes und Neues für uns und unsere Zeitschrift auszuteilen habe.

Gott hat es anders gefügt. Es kam das schwere Schicksal des europäischen Krieges. Auch für die Aufgaben, die unsere Zeitschrift sich gestellt hat — für die Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen den katholischen Nationalkirchen —, schien er eine schwere Bedrohung zu bedeuten. Denn wenn alle Kräfte unseres sittlichen und

religiösen Bewusstseins von der nationalen Hochspannung unseres Gemütes verzehrt wurden, konnte für die Pflege der gemeinsamen kirchlichen Ideale, für den Gedanken, dass die in feindlichen Lagern Stehenden durch den Geist christlicher Brüderlichkeit verbunden bleiben sollten, kaum noch Neigung bestehen. Der Gedanke schien in seiner Bedeutung entwertet, dass die verschiedenen katholischen Nationalkirchen eben in der Gemeinsamkeit ihrer altchristlichen Verfassung und des altchristlichen Brudergeistes ein Gut besitzen, das über alle nationalen Besonderheiten hinausreicht. Dieses Gut gleich einer verlorenen Perle aus allem Schutt der Zerstörung und Verwüstung wieder herauszusuchen, ist eine Aufgabe, der unsere Zeitschrift in dem verhältnismässig kleinen Kreise, den sie erreichen kann, um ihrer selbst willen wird nachgehen müssen. Zerrissene Fäden wird sie nach dem Kriege wieder anzuknüpfen, gelockerte zu festigen haben. — Kein anderer aber wäre für diese Aufgabe so berufen gewesen, wie ihr nun entschlafener Schriftleiter. Denn der Geist der Versöhnlichkeit war in seinem Wesen ganz besonders ausgeprägt, einer Versöhnlichkeit, die es sich nicht darum leicht machen wollte, weil sie den vorhandenen Gegensätzen innerlich gleichgültig und fremd gegenübergestanden hätte. Nein, bei ihm erwuchs sie aus dem Wunsche, alle, die guten Willens sind, im Geiste Christi eins zu sehen. So hat er auch zuletzt dem ungeheueren Erlebnis dieses Krieges mit dem Empfinden gegenübergestanden, dass er keineswegs eine dauernde Entfremdung der Beteiligten und Unbeteiligten zur Folge haben müsse, sondern eine höhere Wertschätzung für alle diejenigen, die wir in dieser Gottesfügung die Kraft ihres sittlichen Willens bewähren sehen. Von diesem Gesichtspunkt aus forderte er namentlich die Unbeteiligten auf, „ihr Mitgefühl zu stählen für den hohen sittlichen Aufschwung, den Gott den zur Kriegführung Gezwungenen in den unendlichen Opfern und Entsagungen, Arbeiten und Fürsorgen, in der Abwerfung von Nichtigkeiten und der Konzentrierung der Kräfte auf einheitliche grosse Ziele gnädig dargeboten habe“. Für alle aber, die Beteiligten wie die Unbeteiligten, sprach er den Wunsch aus, dass sie sich als eine grosse Gesamtgemeinde vor dem Altare Gottes zusammenfinden

möchten, einig darin, sich in ehrfurchtsvollem Schweigen zu beugen „unter seine gewaltige Hand, die auch im Kriege segnet, unter seinen unergründlichen Ratschluss, der in den höchsten Wirren und Nöten seinen Weg weiss und der Seinen nicht vergisst“.

Mit tiefer Rührung lesen wir sodann die letzten Sätze, die der Entschlafene für unsere Zeitschrift niedergeschrieben hat: „Auf dieser unerlässlichen Grundlage darf ein beharrlicher Glaube die Hoffnung und Zuversicht hegen, dass der Ewige die in Trümmer gefallene christliche Menschheitskultur wieder aufrichten wird.

Ja, er wird sie aufrichten, aber nicht wie wir es wollen, sondern wie und wann es sein heiliger Wille ist, der wieder einmal unendlich mächtiger spricht und sprechen wird, als es auf Erden das Ungestüm der Stärksten, das Urteil der Weisesten und das Sehnen der Frömmsten erfassen mag.“

Have, pia anima!

R. K.

Johann Friedrich von Schulte,

unser an Jahren ältester Mitarbeiter, ist am 19. Dezember 1914 zu Meran-Obermais in dem gesegneten Alter von 87 Jahren sanft im Herrn entschlafen.

Der Verewigte war einer der bedeutendsten katholischen Kirchenrechtslehrer; er wirkte in Prag, wo er auch Vertrauensmann und kanonistischer Berater vieler Bischöfe war, und seit 1872 in Bonn. Seine ausserordentliche organisatorische Kraft, sein weiter Blick in staatskirchenrechtlichen Dingen und seine unerbittliche Energie machten ihn zum geborenen Ordner der äusseren und mancher inneren Angelegenheiten der jungen Schöpfung des altgläubigen katholischen Bistums im Deutschen Reiche. Die kraftvolle Art, in der Schulte eine grosse Zahl von altkatholischen Kongressen leitete, ist jedem Teilnehmer unvergesslich. Dem tapferen und treuen Manne bleibt bei den Glaubens- und Gesinnungsgenossen ein dauerndes Andenken gesichert.

Requiescat in pace.

AUSSCHAU.

Unterbrochene kirchliche Internationalität.

Der grosse Krieg, der seit Anfang August 1914 mehr oder weniger den ganzen Erdball in Mitleidenschaft zieht und in seiner furchtbaren Intensität alles hinter sich lässt, was die Weltgeschichte bis dahin über die Menschheit und ihre Kultur verhängt hat, ist auch für die so mannigfachen und fruchtverheissenden Anknüpfungen verhängnisvoll geworden, die in den verschiedensten Ländern auf kirchlichem Boden, angelehnt an die altkatholische Bewegung, erwachsen waren. Mit tiefer Wehmut gedenken wir des Kölner Internationalen Altkatholiken-Kongresses vom September 1913, der nicht nur Vertreter der verschiedenen altkatholischen Landeskirchen, sondern auch Gäste aus befreundeten romfreien Kirchen und Denominationen aller Art in West und Ost zu erfreulichen und nutzbringenden Verhandlungen, zu unvergesslichem freundschaftlichem Verkehr und nicht zuletzt zu der erbaulichsten gottesdienstlichen Verbrüderung vereinigt sah. Das vierte Heft unseres Jahrgangs 1913 gibt von dieser hochwichtigen Tagung den dokumentarischen Bericht. In dem jetzt begonnenen Jahre sollte ein neuer internationaler Kongress hier in Bern stattfinden, wozu schon mancherlei an Ort und Stelle vorbereitet und in die Wege geleitet wurde. Aber wer wollte heute an die Ausführung dieses Planes denken? Für jetzt muss er fallen; aber in felsenfestem Vertrauen auf Gottes Hülfe halten wir fest an ihm für eine hoffentlich nicht allzuferne Zukunft. Und wenn unsere Zeitschrift es wagt, sich auch förderhin an ihre Leser in den verschiedenen Ländern zu wenden, so geschieht es, um sie einzuladen, dass sie sich mit uns der Hoffnung auf ein späteres Wiederaufleben der internationalen kirchlichen Beziehungen hingeben und den Fortbestand unseres Organes als ein kleines Unterpfand dieser Hoffnung an ihrem Teile fördern mögen.

Unterbunden hat der Krieg die kirchlichen Kundgebungen nicht; im Gegenteil, er hat ihnen vielfach eine grössere Innigkeit und Eindringlichkeit verliehen. Aber ihre Wirkung, da wo sie über den nächsten Kreis hinausstreben, prallt allzu leicht ab an der feinfühligen Empfindlichkeit, die in diesen Kriegstagen nicht nur die einzelnen kriegführenden Länder von einander absondert, sondern auch zwischen kriegführenden und neutralen Völkern einen unbefangenen und freundschaftlichen Gedankenaustausch erschwert.

Wir wollen in den folgenden Zeilen von den uns zunächst liegenden kirchlichen Kundgebungen, soweit sie uns bekannt geworden, den Lesern Mitteilung machen, und solche da, wo es uns zulässig erscheint, kurz besprechen.

Von altkatholischen Bischöfen sind uns folgende amtliche Erlasse bekannt geworden:

auf den ersten Sonntag im August (9. nach Pfingsten): Hirtenbrief mit Gebet des Bischofs der Altkatholiken des Deutschen Reiches Dr. Georg Moog;

auf den zweiten Sonntag im August (10. nach Pfingsten): Hirtenbrief der holländischen altkatholischen Bischöfe Gerardus Gul, Erzbischofs von Utrecht, und Nicolaas Prins, Bischofs von Haarlem;

auf den ersten Adventsonntag, 29. November: Hirtenbrief mit Gebet des Bischofs der christkatholischen Nationalkirche der Schweiz Dr. Eduard Herzog: „Christentum und Kultur in der Drangsal dieser Tage“;

auf die Fastenzeit 1915 (erschienen am 2. Januar): Hirtenbrief des Bischofs der Altkatholiken des Deutschen Reiches Dr. Georg Moog: „Tröstet, tröstet mein Volk“. Jes. 40, 1—8;

auf den Sonntag Quinquagesima, 14. Februar 1915 (erschienen am 23. Januar): Hirtenbrief des Bischofs der christkatholischen Nationalkirche der Schweiz Dr. Eduard Herzog mit Anordnung eines gemeinschaftlichen Bettags für den Frieden auf Sonntag den 21. Februar (gleichlaufend mit einem Beschlusse der Oberbehörden der Reformierten Landeskirchen der Schweiz).

Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, dass diese gewichtigen Ansprachen unserer Bischöfe sich möglichst objektiver Auffassung und Darstellung befleissigen, dass sie neben vaterländischen Tönen vor allem der Pflicht frommen Ertragens und der Menschlichkeit in der Kriegführung das Wort reden,

der Sehnsucht nach baldiger Wiederkehr friedlicher Zustände Ausdruck geben und überhaupt allgemeine christliche Gesichtspunkte betonen. Dagegen ist es auch nur natürlich, dass in den Einzelauffassungen sich Verschiedenheiten zeigen, die mit den gegebenen Verhältnissen zusammenhangen. Diese Eigenart, die sich ja auch sonst nie verleugnen kann noch soll, verleiht jeder dieser Ansprachen ihren Ort und ihren hohen seelsorglichen Wert, und es verschlägt nichts, dass wir sie noch weniger als sonst aus ihrem Mutterboden reissen und etwa austauschen können.

Der Schriftleitung unserer Zeitschrift ist ferner eine reichliche Zahl von Predigten und ähnlichen Veröffentlichungen, die sich mit der durch den Krieg geschaffenen Lage beschäftigen, zugegangen. Ursprünglich zumeist an einen engen Hörerkreis gerichtet, wollen sie durch die Drucklegung für ihre Gedanken eine weitere Wirksamkeit gewinnen. Wir rechnen auch hier mit dem Einverständnis unserer Leser in den verschiedenen Ländern, wenn wir im gegenwärtigen Augenblick uns mit einer einfachen Namhaftmachung im bibliographischen Teile (s. S. 119) begnügen. Einzig die „Leidensschule“ des Bischofs von Rottenburg, Dr. Paul Wilhelm von Keppler, ist auch in der Anlage allgemeiner gedacht. Die „Leidensschule“ bildet das Gegenstück zu dem hochzubewertenden Buche desselben Verfassers: „Mehr Freude“. Wie aber dies Gegenstück durch den Kriegsausbruch angeregt wurde, so kann es auch nicht ausbleiben, dass Kriegsgedanken darin eine Rolle spielen, und dass der Krieg als „ein Erzieher grossen Stils“ gewürdigt wird, wie man es nur kann, wenn man mit dem Volk, dem man angehört, in die ganze unerbittliche Gewalt dieses grossen Erziehers hineingezogen ist.

Weit sind die Kreise, aber allerdings auch je nur in einer einzigen Nation, an die sich einerseits am 8. Oktober der Hirtenbrief des Hauses der Bischöfe der Bischöflichen Kirche Nordamerikas, andererseits auf den Sonntag nach Weihnachten (27. Dezember) der Hirtenbrief der römisch-katholischen Bischöfe des Deutschen Reiches wenden. Die Verschiedenheiten zwischen beiden dünken uns aber weit grösser, als durch die Unterschiede zwischen den Zuständen und Aufgaben eines neutralen und eines kriegführenden Volkes gerechtfertigt ist. Wir enthalten uns auch in diesem Falle eines näheren Eingehens; es ist sicher, dass kriegführende Völker in gelegenerer Zeit sich die

Frage vorlegen und beantworten werden, ob die Gedanken, die von berufenen Führern in schweren Nöten den Gläubigen unterbreitet wurden, auch den Stimmungen und Anschauungen entsprochen haben, die das Volk als Frucht der vom Krieg gebrachten unendlichen Anspannung aller sittlichen Kräfte in sich verspürt.

Über Völkergrenzen weit hinaus strebte am 27. November ein Aufruf des Erzbischofs von Uppsala, D. Nathan Söderblom, „Für Frieden und christliche Gemeinschaft“.

Die sehr ernst angefasste Initiative des hochgebildeten neuen Erzbischofs im Schwedenlande für die Güter, an die jetzt jedermann denkt, hätte unter anderen Verhältnissen gewiss grosse Wirkung hervorgerufen. Der Aufruf, hauptsächlich an die protestantische Welt gerichtet, erhielt auch in manchen Ländern gewichtige Unterschriften; aber entscheidende kirchliche Stellen in kriegführenden Ländern (der Erzbischof von Canterbury und der Berliner Oberhofprediger Dryander) lehnten ihre Mitwirkung mit grundsätzlicher Begründung ab, so dass die gegenwärtige Unmöglichkeit einer positiv wirksamen christlichen Internationalität nur um so deutlicher zutage treten musste.

Am 8. September (Mariä Geburt) erschien ein erster Erlass „Ubi primum“ des neuen Papstes Benedikt XV., der sich ausschliesslich mit dem Kriege beschäftigt. Dieses nun wirklich für eine internationale Öffentlichkeit bestimmte Aktenstück gibt sich als eine Ermahnung an alle Katholiken des Erdkreises (hortatio ad universos orbis catholicos), fortzufahren im Gebete um beschleunigten Frieden. Der Krieg selbst wird lediglich von seiner schrecklichen, unglückschwangeren Seite angeschaut, als Geissel des göttlichen Zornes, „womit er Gerechtigkeit übt ob der Sünden der Völker“. Hierin mag der Erlass zum Vorbild geworden sein für die so auffallend pessimistische Haltung des Hirtenbriefes der deutschen Bischöfe. Um Unterschriften wirbt der Papst nicht. Sein nur durch das eigene Gewicht gestützter Erlass läuft aus in eine Ermahnung an die Leiter der kriegführenden Staaten, die wohl wieder einmal alle den „Katholiken des Erdkreises“ beigezählt werden, dass sie die Zwietracht aufgeben und sich die Hand reichen sollen. Den Schluss bildet eine merkwürdige Erwägung: „Das (die Wiederherstellung des Friedens durch die Staatsleiter nämlich) wünschen Wir um so dringender, als Wir durch die schwere Verwickelung

der Verhältnisse von Anfang an die Ausübung Unseres apostolischen Amtes stark beeinträchtigt sehen." Wenn schon an und für sich der Appell an die Fürsten und anderen Staatsleiter, so gut er gemeint ist, für deren Entschliessungen kaum in die Wagschale fallen kann, so wird die eigentümliche Schlussbegründung das Gewicht jener Mahnung nicht vermehren. Mancher wird denken, dass auch der Papst seinen Teil an den Wirkungen der Zornesgeissel auf sich nehmen dürfe, womit Gott „Gerechtigkeit übt ob der Sünden der Völker", und nicht zuletzt wird man zu erwidern geneigt sein, dass vor der deutlichen Sprache, die in unserer schweren und grossen Zeit Gott selber spricht, auch die eindringlichsten menschlichen Zusprüche, mögen sie auch von relativ autoritativster Seite stammen, ohne zu grossen Schaden in den Hintergrund treten dürfen.

Sehr wohltuend sind aber die ausserordentlich fleissig fortgesetzten Bemühungen des gegenwärtigen Papstes, von seinem einflussreichen Platze aus zur Linderung der Leiden des Krieges das Seinige beizutragen. Damit stellt er sich mit in die Reihen der grossen Arbeits- und Fürsorgegemeinschaft, in der trotz des Krieges, ja durch den Krieg die Kulturmenschheit einen vorläufigen wertvollen Ersatz für tausend verlorene und gefährdete Güter gefunden hat. Der Papst regte an, dass über das Weihnachtsfest der Waffenlärm schweigen solle; er ermahnte die Priester der kriegführenden Länder, sich besonders der Gefangenen anzunehmen; er richtete an die Staatsoberhäupter die Bitte, einen Austausch verwundeter Kriegsgefangener anzubahnen. Der erste Vorschlag ist freilich daran gescheitert, dass er nicht an allen in Betracht kommenden Stellen Zustimmung fand. Der Aufforderung an die Priester hätte es vielleicht kaum bedurft, da sie schon von sich aus, soweit die zum Teil hochangespannten sonstigen Pflichten es zulassen, die Gefangenen zum Gegenstand ihrer besonderen Fürsorge zu machen bereit sein werden. Aber die Zusprache hat immer ihren Wert. In der Frage des Verwundetenaustausches wurde dem Papste die Freude zuteil, dass seine warmfühlige Anregung bei allen kriegführenden Mächten wenigstens grundsätzliche Zustimmung fand. Hier kam auch der sonst recht anfechtbare Umstand vorteilhaft zur Geltung, dass Benedikt XV. nicht nur ein geistlicher Oberer ist, sondern auch ein den Staatsoberhäuptern gleichgestellter Fürst, anerkannt genug auch

in diplomatischen Dingen, um selbst bei Türken und Heiden eine offene Tür zu finden. Hoffen wir mit Tausenden gequälter Leute und Familien, dass wenigstens in diesem Falle nicht wieder die Verhältnisse stärker sein werden, als der beste Wille der Staatsoberen.

Als Kirchenoberer bekannte sich Benedikt XV. wiederholt zu dem Grundsatz strenger Neutralität, und noch in dem Konsistorium vom 21. Januar gab er diesem Grundsatz einen deutlichen Ausdruck. Allein obgleich der Papst nie in die Versuchung kommen wird, als weltlicher Fürst Soldaten an irgendeine Kriegsfront zu schicken, so glauben wir doch, dass in bezug auf Neutralität seine Schicksalsstunde noch nicht geschlagen hat. Hoffentlich bleibt eine weitere Ausdehnung des Krieges und damit diese Stunde ihm und der Welt erspart.

Das letzte uns bekannt gewordene Rundschreiben des Papstes ist eine Aufforderung zu gemeinsamem Gottesdienst für den Frieden. Der Gedanke ist so natürlich, dass er eigentlich längst ohne jede Aufforderung von oben in zahlreichen Gemeinden aller Kirchen der verschiedensten Länder und Konfessionen bis in die entlegensten Dörfer in Gebetsstunden aller Art zur Ausführung gekommen ist, und es mutet doppelt fremdartig an, dass der Papst es für nötig hält, zu der Teilnahme an einem solchen Friedensgottesdienste mit vollkommenen und unvollkommenen Ablässen zu ermuntern. Der an sich so natürliche Gedanke birgt allerdings nicht geringe Schwierigkeiten in sich, sobald er in grossem Stile einheitliche Ausführung finden soll. Wir wollen nicht von Übertreibungen oder von unzeitigem Drängen reden, was sich leicht um alle Friedensbestrebungen legt, die Anknüpfungspunkte für gemeinsames Volksempfinden eher gefährdet, ja sich zu einem Krieg im Kriege auswachsen kann. Auch bei dem behutsamsten Vorgehen und edelsten Takte wird die Schwierigkeit gerade eines so allgemeinen Appells, wie der des Papstes ist, in Kriegszeit nicht zu verkennen sein. Wie soll sich da ein allgemeingültiger Ausdruck finden, der den Kriegführenden und den Nichtbeteiligten, und wiederum unter den Kriegführenden dem einen wie dem anderen Teile gleicherweise aus der Seele spräche? Die Einkleidung in hergebrachte liturgische Formen, wie sie auch der Papst in richtigem Empfinden vorgesehen hat, wird dem Einzelnen viel Raum lassen, seine Eigengedanken hineinzulegen.

Aber für die ganze, in das grosse Leid mitversenkte Menschheit, die nach innerer Befreiung seufzt, hebt das kaum die drückende Schwere auf. Der Gesichtspunkte, unter denen eine geeinigte Christenheit heute vor Gott erscheinen könnte, sind gar wenige, und man wird sich bescheiden müssen. Die einfachsten Katechismusmahnungen nehmen in so schwerer Zeit gigantische Formen an. Man vergisst so leicht, dass der heissbegehrte Weltfriede zwar ein über alles Empfinden wertvolles, aber doch nur ein irdisch-zeitliches Gut, und dass der Krieg, ist er einmal da, ein von Gott auferlegtes Geschick ist, unter das wir uns, solange es Gott will, zu beugen haben. Auch werden diejenigen, die vom Krieg nicht unmittelbar berührt werden oder sich der Vorteile der Neutralität, die auch nur irdisch und sehr zeitlich sind, erfreuen, ihren Blick und ihr Mitgefühl zu stählen haben für den hohen sittlichen Aufschwung, den Gott den zur Kriegführung Gezwungenen in den unendlichen Opfern und Entsagungen, Arbeiten und Fürsorgen, in der Abwerfung von Nichtigkeiten und der Konzentrierung der Kräfte auf einheitliche grosse Ziele gnädig darbietet, — Dinge, die der Fernstehende kaum richtig sehen, und sicherlich nur würdigen kann, wenn er sich selbst auf eine höhere religiöse Warte schwingt. Unter solchen Voraussetzungen könnte sich wohl eine grosse Gesamtgemeinde vor dem Altare Gottes zusammenfinden, einig darin, dass sie sich in ehrfurchtsvollem Schweigen beugen will unter seine gewaltige Hand, die auch im Kriege segnet, unter seinen unergründlichen Ratschluss, der in den höchsten Wirren und Nöten seinen Weg weiss und der Seinen nicht vergisst.

Auf dieser unerlässlichen Grundlage darf ein beharrlicher Glaube die Hoffnung und Zuversicht hegen, dass der Ewige die in Trümmer gefallene christliche Menschheitskultur wieder aufrichten wird.

Ja, er wird sie aufrichten, aber nicht wie wir es wollen, sondern wie und wann es *sein* heiliger Wille ist, der wieder einmal unendlich mächtiger spricht und sprechen wird, als es auf Erden das Ungestüm der Stärksten, das Urteil der Weisesten und das Sehnen der Frömmsten erfassen mag.

A. Th.

Vom Gebet für Verstorbene
in der Kirche Englands.

Seit dem Ausbruch des europäischen Krieges ist in den grossen anglikanischen Kirchenblättern „Guardian“ und „Church Times“ immer wieder vom Gebet für Verstorbene die Rede. Wir finden auch Berichte, aus denen hervorgeht, dass der „heilige und fromme Gedanke“ (II. Makkab. 12, 45), für Verstorbene zu beten, nicht bloss in privaten Kreisen wieder auflebt, sondern bereits auch in öffentlichen gottesdienstlichen Formen zur Geltung kommt. So ist insbesondere die Requiemmesse in vielen anglikanischen Kirchen wieder eingeführt worden. Wenn sich auch der funktionierende Priester an die Vorschriften des offiziellen Gebetbuches hält, so werden doch die Teile, die nach dem katholischen Ritus zum Requiem gehören, von den Anwesenden oder vom Kirchenchor gesprochen oder gesungen. Dass damit nicht alle Leute einverstanden sind, ist selbstverständlich. Infolgedessen sah sich der Erzbischof von Canterbury veranlasst, einige bezügliche Weisungen zu erlassen. Er erinnert zunächst an eine allgemeine Gedächtnisfeier vom 3. Januar, für welche die beiden Erzbischöfe von Canterbury und York besondere Verordnungen gegeben hatten mit der Beifügung, dass den Diözesanbischöfen gestattet sei, die Form der Gottesdienste für die im Krieg Gefallenen noch genauer zu ordnen. Von dieser Erlaubnis macht er nun für seine Diözese mit folgender Kundgebung Gebrauch:

„Wo dem allgemeinen oder öffentlichen Bittgottesdienst (Bittmesse), der für alle berechnet ist, ein Gedächtnis der Hingeschiedenen beigefügt wird oder einen Teil desselben bildet, sind die Gebete auf die Sprache der heiligen Schrift oder des allgemeinen Gebetbuches zu beschränken. Diese Regel ist in

einem Formular „Gedächtnisgottesdienst für die im Krieg Gefallenen“, ursprünglich für die Diözese von Chichester abgefasst, genau beobachtet. Ich genehmige auch die Form „Gedächtnis solcher, die im Dienst ihres Vaterlandes gefallen sind“, die vor wenigen Monaten mit bischöflicher Approbation erschienen ist, oder „Gedächtnisgottesdienst für die im Krieg Gefallenen“, verfasst vom Bischof von Stepney. Andere Gebete, die man zur Fürbitte in Gottesdiensten oder in Privat- und Hausandachten passend finden wird, sind enthalten in zwei kleinen Büchern „Eine Nation im Gebet“ und „Per Christum vinces“. Ich bin bereit, auch noch andere Gebetsformen, die mir von Geistlichen für solche Anlässe unterbreitet werden, entgegenzunehmen und zu prüfen. Es ist mein aufrichtiger Wunsch, in dieser Zeit der Angst und Sorge allen hülfreich entgegenzukommen, die in vollkommener Anhänglichkeit an die Kirche Englands das Gefühl haben — und, wie ich denke, mit Recht das Gefühl haben, dass sie das fromme und vertrauensvolle Gebet für den Gatten, Sohn oder Bruder, der aus dieser Welt, die wir kennen und sehen, in die jenseitige grössere Welt hinübergegangen ist, nicht aufzugeben brauchen.

„Der Gegenstand der Gebete, die speziell für solche, deren irdisches Leben ein Ende genommen hat, verrichtet werden, ist von so manchem Geheimnis verhüllt, dass wir bei ihrer Anwendung die grösste Sorgfalt und Zurückhaltung walten lassen müssen. Gott ist im Himmel und wir sind auf Erden: machen wir nicht viele Worte. Es ist kaum nötig, zu sagen, dass die Kirche Englands niemals erklärt hat, es sei gesetzwidrig oder irrtümlich, an die Angemessenheit und Wirksamkeit solcher Bitten zu glauben. Aber infolge übertriebener und abergläubischer Lehre und schwerer Missbräuche hat unsere Kirche ehrerbietig, aber streng von Gebeten, die von der rechtmässigen Behörde für öffentlichen und allgemeinen Gebrauch vorgeschrieben sind, solche Sätze ausgeschlossen, die ein bestimmtes Gebet sind für Verstorbene im Unterschied von denen auf Erden oder getrennt von diesen. So werden z. B. in unserer Liturgie die Worte: „dass wir und deine ganze Kirche Nachlassung der Sünden erlangen mögen“, von hoher zeitgenössischer Autorität so verstanden, als ob sie auch die Gläubigen jenseits des Grabes einschliessen; aber es kann nicht behauptet werden, dass sie nach ihrem Zusammenhang notwendig

diese Bedeutung haben. Ich möchte loyal an der Unterscheidung festhalten, die durch Bischof Andrewes und andere grosse anglikanische Theologen gemacht worden ist zwischen Glaubenslehren, die sich auf bestimmten Schriftbeweis gründen und in unsern öffentlichen Gebetsformularien ihren Ausdruck gefunden haben, und Meinungen und Glaubenslehren, für die ein solcher Beweis nicht erbracht werden kann. Wird diese Unterscheidung im Auge behalten, so zweifle ich nicht daran, dass für loyale Söhne und Töchter unserer Kirche Gebete für Verstorbene zulässig sind, wenn die Gebetsworte nicht einen Zustand der Verstorbenen zur Voraussetzung haben, der durch Art. 22 ausdrücklich verworfen worden ist."

Die hier in Betracht kommenden Worte des 22. anglikanischen Artikels lauten: „Die Lehre der römischen Kirche vom Fegefeuer und Ablass . . . ist eine leere und eitle Erfindung und auf kein Zeugnis der Schrift gegründet, sondern vielmehr dem Worte Gottes zuwider."

Der Erlass des Erzbischofs ist, wie sich das nicht anders erwarten liess, ebenso schonungsvoll wie sorgfältig redigiert. Man hat sich daran zu erinnern, dass der Erzbischof von Canterbury kein Papst ist und keine Kompetenz besitzt, die Gesetze und gottesdienstlichen Formen seiner Kirche nach eigenem Gutfinden zu ändern. Würde er sich so etwas erlauben und z. B. verordnen, dass nun in das offizielle Gebetbuch auch Formulare für Seelenmessen mit katholischen Gebeten für Verstorbene einzufügen seien, so müsste er abgesetzt werden. Auf der andern Seite macht sich nun doch in der anglikanischen Kirche das Verlangen nach Andachtsübungen für Verstorbene so gebieterisch geltend, dass diese Übung nicht als unchristlich und abergläubisch bezeichnet werden darf, wenn die Kirche nicht schwere Verluste erleiden soll. In diesem Konflikt sucht der Erzbischof der Fürbitte für Verstorbene auch im Kommuniongottesdienst einen gewissen Raum zu lassen, gibt aber die privaten Andachtsübungen ganz dem frommen Gefühl loyaler Anglikaner anheim. Besseres konnte er in seiner Stellung wohl kaum tun.

Von der christkatholischen Anschauung und Übung ist in den Hirtenbriefen über die „Gemeinschaft der Heiligen" (1886) und „Die heilige Eucharistie als Gottesdienst der christlichen Gemeinde" (1888) die Rede. Namentlich wird in diesen Schrei-

ben auch die katholische Sitte erörtert, die Fürbitte für die Verstorbenen mit der Abendmahlsfeier, also mit der Feier der hl. Messe, zu verbinden. Diese Sitte ist so alt und steht mit der Bedeutung des hl. Abendmahls in so innigem Zusammenhang, dass es nicht angeht, sie als eine Abirrung von urchristlichen Gedanken und Übungen zu bezeichnen. (Vgl. F. Wieland, Mensa und Confessio, 1906, S. 57 ff.: Toten- und Märtyrerkult.)

Insbesondere aber glauben wir, dass der Grundsatz, es sei alles abzulehnen, was nicht schriftgemäss ist, nicht ausreicht, um eine Fürbitte für Verstorbene mit der biblischen Lehre für unvereinbar zu halten. Wir wollen auf die bereits erwähnte Stelle aus dem zweiten Makkabäerbuch kein besonderes Gewicht legen. Diese jüdische, vom Trienter Konzil zum Alten Testament gerechnete Schrift stammt zwar aus der Zeit kurz vor Christi Geburt; aber man hatte gute Gründe, sie schon in der Zeit der alten Kirchenväter nicht zu den Büchern zu zählen, aus denen sich eine christliche Glaubenslehre rechtfertigen lasse. Immerhin geht aus der Erzählung Kap. 12, 38—45 mit Bestimmtheit hervor, dass in der alttestamentlichen Kirche im letzten Jahrhundert vor Christus der Glaube vorhanden war, es sei nicht nur erlaubt, sondern auch segensreich, für Verstorbene Gebet und Opfer darzubringen. Das genügt. Befehlen lassen sich solche Dinge nicht.

Wie verhält es sich aber mit den neutestamentlichen Schriften? Enthalten sie wirklich gar keine Andeutung, dass auch in der apostolischen Kirche der Glaube vorhanden war, man dürfe fürbittend für die Verstorbenen eintreten? Wir meinen, dafür liege in der Stelle 1. Kor. 15, 29 ein sehr bestimmtes Zeugnis. Es war eine der ganzen Gemeinde zu Korinth bekannte Übung, sich für Freunde, die vor Empfang der hl. Taufe gestorben waren, ein zweites Mal taufen zu lassen. Der Apostel sagt nicht, dass er diese Sitte lobe, noch weniger, dass er sie eingeführt und zur Pflicht gemacht habe; aber er stellt fest, dass die Sitte vorhanden ist, und er tadelt sie nicht. Warum duldet er sie? Gewiss nicht deswegen, weil er glaubt, es könnten Verstorbene auf diese Weise nachträglich in die christliche Kirche aufgenommen werden, sondern weil er das fromme Bestreben billigt, die hingeschiedenen Freunde in recht wirksamer Weise der Barmherzigkeit Gottes zu empfehlen. Die naive Sitte entspricht genau der spätern Gewohnheit, bereits Verstorbenen das

konsekrierte Brot in den Mund zu legen. Es musste noch im vierten Jahrhundert die eine und andere dieser beiden Übungen kirchlich verboten werden; aber niemals wurde verboten, für die Verstorbenen zu beten, in der Feier des hl. Abendmahls die Gemeinschaft mit ihnen zu erneuern und gemeinschaftlich mit ihnen vor Gottes Angesicht zu erscheinen.

Es handelt sich hier um eine Übung, die gar nicht förmlich gelehrt und vorgeschrieben zu werden brauchte, sondern sich den Christgläubigen, die sich von lieben Freunden und Angehörigen nicht einmal durch den Tod scheiden lassen wollten, von selbst aufdrängte. Dafür ist uns gerade der Apostel Paulus ein Beispiel. Seine letzten Lebenstage waren sehr traurig. Er war in Rom; aber sein römisches Bürgerrecht konnte ihm höchstens noch den Vorteil verschaffen, dass er nicht gegeisselt und gekreuzigt, sondern anständig enthauptet wurde. Die Neronische Verfolgung hatte die römische Christengemeinde zermalmt; wer mit dem Leben davongekommen war, hielt sich verborgen. Namentlich hütete man sich davor, sich durch eine Parteinahme für den gefangenen und nach römischem Recht einem Kriminalprozess unterworfenen Apostel zu kompromittieren. Eine der letzten Klagen, die wir aus seinem Munde vernehmen, lautet: „Bei meiner ersten Verantwortung stellte sich mir niemand zur Seite, sondern alle haben mich verlassen“ (II. Tim. 4, 16). Doch war in dieser Zeit ein mutiger Mann mit Namen Onesiphorus nach Rom gekommen, der sich „der Ketten des Apostels nicht schämte“, sondern sich grosse Mühe gab, den Gefangenen ausfindig zu machen und ihm Freundlichkeit zu erweisen (II. Tim. 1, 16. 17). Aber der Mann hatte sein Wagnis offenbar schwer zu büssen. Als Paulus bald darauf seinen zweiten Brief an Timotheus schrieb, konnte er nur noch der Familie des Onesiphorus Grüsse übermitteln (1, 16; 4, 19); der Vater selbst war tot. Aber das Herz des Apostels ist so voll Dankbarkeit für den mutigen, bis zum Tode treuen Mann, dass er ihm gern die empfangene Barmherzigkeit vergelten möchte. Er vermag das nur noch mit einer doppelten Fürbitte, mit einer Fürbitte für seine Familie: „Der Herr schenke Barmherzigkeit der Familie des Onesiphorus“ (1, 16), und mit einer Fürbitte für Onesiphorus selbst: „Der Herr lasse ihn Barmherzigkeit finden vor dem Herrn an jenem Tage“ (1, 18), nämlich am Tage des Gerichts. Der Apostel fügt nun freilich diesem Gebet

keine theologische Rechtfertigung bei; aber wir glauben, sein tatsächliches Verhalten genüge heute noch, die Fürbitte für Verstorbene nicht nur für erlaubt, sondern sogar für schriftgemäss zu halten. Übrigens gibt es eben Dinge, die dem frommen christlichen Gefühl so natürlich sind, dass sie schon vor dem Entstehen der heiligen Bücher des Neuen Testaments vorhanden waren und keiner theologischen Rechtfertigung bedürfen.

E. H.

Erlass der päpstlichen Bibelkommission über den Hebräerbrief.

Das 12. Heft des Jahrgangs 1914 der „*Acta Apostolicae Sedis*“, erschienen unterm 20. August, enthält auf der ersten Seite die Trauernachricht, dass Papst Pius X. am 20. August um 1 Uhr 15 Min. nach Mitternacht im Frieden Christi entschlafen sei. Das letzte Dokument des gleichen Hefts ist ein vom Papst genehmigtes Dekret der Bibelkommission über die Abfassung des Hebräerbriefes. Da die „*Acta Apostolicae Sedis*“ das Amtsblatt der Kurie sind, in welchem die offiziellen Kundgebungen des regierenden Papstes promulgiert werden, ist der Erlass über den Hebräerbrief als Abschluss der Regierung des verstorbenen Papstes anzusehen. Das für diese Regierung charakteristische Dekret — nach der bei allen Kongregationen der päpstlichen Kurie herrschenden Übung in die Form von Fragen und Antworten gebracht — hat folgenden Wortlaut:

„I. *Frage:* Kommt den Zweifeln, von welchen in den ersten Jahrhunderten — namentlich wegen des von den Häretikern getriebenen Missbrauchs — im Abendland einige Geister über die göttliche Inspiration und den paulinischen Ursprung des Briefes an die Hebräer befangen waren, so grosses Gewicht zu, dass man bei Beachtung der fortwährenden, einmütigen und beständigen Anschauung der orientalischen Väter, der nach dem vierten Jahrhundert auch die abendländische Kirche mit voller Zustimmung beitrat, sowie auch bei Würdigung der Erlasse der Päpste und der heiligen Konzilien, namentlich dessen von Trient, und endlich bei Berücksichtigung des beständigen Gebrauchs, den die allgemeine Kirche von dem Briefe machte, Bedenken haben dürfte (haesitare liceat), diesen *mit Bestimmtheit* (certo) nicht bloss zu den kanonischen — was dogmatisch fest-

steht (quod de fide definitum est) — sondern *auch zu den echten Briefen des Apostels Paulus zu rechnen?*

Antwort: Nein.

II. *Frage:* Vermögen die Beweisgründe, ob man sie, wie man zu tun pflegt, hernehme aus dem ungewöhnlichen Umstand, dass am Anfang des Briefes an die Hebräer der Name des Apostels Paulus und der sonst vorkommende Gruss fehlen, — oder aus der Reinheit des Griechischen und der Feinheit und Korrektheit der Diktion und des Stils, — oder aus der Art, wie darin das Alte Testament zitiert und zur Beweisführung gebraucht wird, — oder aus gewissen Lehrdifferenzen, die zwischen diesem und den übrigen paulinischen Briefen vorhanden sein sollen, einigermassen (aliquomodo) den paulinischen Ursprung des Hebräerbriefes zu entkräften? Oder bekunden und bestätigen nicht vielmehr den paulinischen Ursprung der vollkommene Einklang in der Lehre und in den Anschauungen, die Ähnlichkeit der Erinnerungen und Mahnungen, sowie auch die Übereinstimmung in der Satzbildung (locutionum) und sogar in den Ausdrücken, die zwischen dem Hebräerbrief und den übrigen Schriften des Heidenapostels wahrzunehmen ist und auch von einigen Nichtkatholiken lobend anerkannt wird (a nonnullis quoque acatholicis celebrata)?

Antwort: Nein auf den ersten Teil, Ja auf den zweiten Teil.

III. *Frage:* Ist der Apostel Paulus in einem Sinne als Verfasser dieses Briefes anzusehen, dass man bestimmt behaupten muss, er habe auf Eingebung des Heiligen Geistes den ganzen Brief nicht bloss konzipiert (concepisse) und geschaffen (expressisse), sondern auch in der Form erlassen (ea forma donasse), in welcher er vorhanden ist?

Antwort: Nein, unter Vorbehalt einer spätern Entscheidung der Kirche."

Am Schluss bezeugt der Sekretär der Bibelkommission (consultor ab Actis), Laurentius Janssens, O. S. B., dass der Papst Pius X. in der Audienz vom 24. Juni 1914 die vorstehenden Antworten genehmigt und als rechtsverbindlich erklärt habe *(publici juris fieri mandavit).* Damit ist das Dekret in aller Form promulgiert und insbesondere für die Professoren der neutestamentlichen Exegese zu einem Gesetze geworden, an das sie sich bei ihren Studien und Lehrvorträgen zu halten haben.

Ohne Zweifel wird man sich in den Kreisen, in welchen man nicht gern auf das wissenschaftliche Studium der hl. Schrift verzichten möchte, mit der dritten oben angeführten Entscheidung trösten. Diese ist für römischkatholische Theologen aus einem doppelten Grunde sehr wertvoll: erstens zeichnet sie sich durch eine äusserst willkommene Dunkelheit aus, und zweitens hebt sie eigentlich die erste und zweite Entscheidung auf, so dass man das ganze Dekret ehrerbietig entgegennehmen und ebenso ehrerbietig auf die Seite legen kann, ohne dabei eine besondere Belästigung zu verspüren. Was soll nämlich das heissen, der Apostel Paulus habe zwar den ganzen *(totam)* Hebräerbrief konzipiert *(concepisse)* und „zum Ausdruck gebracht“ *(expressisse)*, es müsse aber nicht „notwendig behauptet werden“, dass er den Brief auch in der Form erlassen habe *(donasse)*, in welcher er vorhanden sei? Die Bibelkommission redet ja doch von dem Hebräerbrief, der in das Neue Testament aufgenommen ist, und schreibt vor, *diesen* Brief als ein echtes Werk des Apostels Paulus anzusehen. Wenn Paulus den Inhalt *dieses* Briefes konzipiert und den Gedanken *dieses* Briefes Ausdruck verliehen hat, so ist er doch wohl auch als *Urheber der Form* des Briefes anzusehen. Dass der Apostel den Brief nicht eigenhändig geschrieben, sondern diktiert habe, kann nicht gemeint sein; denn das gilt auch von anderen paulinischen Schreiben, ohne dass deswegen deren Authentizität angefochten würde. Immerhin ist erfreulich, dass die Bibelkommission andeutet, ihre dritte Entscheidung werde vielleicht einmal revidiert werden. Wenn sie damit auch nur sagen will, der Papst werde möglicherweise einmal zu glauben befehlen, der Apostel habe dem Hebräerbrief auch die gegenwärtige *Form* gegeben, so darf man ihren Vorbehalt eben doch als ein löbliches Eingeständnis ansehen, *sie sei ihrer Sache nicht ganz sicher.* Es wäre dringend zu wünschen gewesen, dass man den päpstlichen Dogmen statt des Bannfluches über die Andersgläubigen immer die Bemerkung beigefügt hätte, *das Dogma gelte nur bis auf weitere kirchliche Entscheidung.* So hätten auch die „Modernisten“ mit der von Pius X. so sehr verpönten *„relativen Wahrheit“* genügend Raum. Es ist merkwürdig, dass dieser unglückselige Papst mit den letzten Worten des letzten von ihm bestätigten Dekretes der „relativen Wahrheit“ eine Konzession machen musste.

Die beiden ersten Entscheidungen dieses Erlasses enthalten nun freilich so bestimmte Äusserungen, dass ein päpstlicher Exegete immer noch Mühe genug haben wird, seine Studien so einzurichten, dass er nicht an der einen oder andern Feststellung anstösst und kirchlich Schaden nimmt.

Zu I.

1. Es wird im Dekret angenommen, dass der inspirierte Charakter und die paulinische Abfassung des Hebräerbriefes im Abendlande angefochten, im Morgenlande aber immer anerkannt worden seien. Letzteres ist doch nur mit grosser Einschränkung wahr. Gerade in der griechischen Kirche konnte man den auffälligen Unterschied zwischen der Sprache des Hebräerbriefes und derjenigen der authentischen paulinischen Schreiben nicht übersehen. Die Meinung, der Hebräerbrief sei wohl ursprünglich in hebräischer Sprache abgefasst gewesen, dann aber von irgendeinem Apostelschüler in gutes Griechisch übersetzt worden, ist in der *griechischen* Kirche aufgekommen und sollte ein Ausweg sein, die Annahme der Abfassung durch Paulus *trotz der Unmöglichkeit, Form und Inhalt für paulinisch zu halten,* dem gebildeten Leser einigermassen zu erleichtern. Musste die Vermutung, es liege dem Schreiben ein hebräischer Urtext zugrunde, aufgegeben werden, so fiel auch die Überlieferung dahin, der Brief rühre vom Apostel Paulus her. Heute redet von einem hebräischen Original niemand mehr. Schon der gelehrteste unter den griechischen Theologen, Origenes († 254), würdigte diese Vermutung keiner Widerlegung, sondern wollte höchstens zugeben, dass ein Apostelschüler *Gedanken* des Apostels verarbeitet habe; *wer aber Verfasser des Briefes sei, wisse Gott.*

Nicht unwahrscheinlich ist aber, dass im Abendland, und zwar speziell in der Kirche der Stadt Rom, der Hebräerbrief verworfen wurde, weil er den Montanisten und später auch andern Häretikern, die gewisse Vergehen mit lebenslänglichem Ausschluss aus der Kirche bestraften, zur Rechtfertigung diente. (Vgl. Hebr. 6, 4—10; 10, 26. 27.) Und doch war das merkwürdige Schreiben ursprünglich in keiner Gemeinde bekannter und geschätzter als gerade in der zu Rom. Der Verfasser des im Jahr 95 zu Rom entstandenen sog. Klemensbriefes hatte den Hebräerbrief so häufig gelesen oder vorlesen hören, dass er bei der Abfassung seines eigenen Schreibens an die Christen-

gemeinde zu Korinth immer wieder unwillkürlich Wendungen und Sätze gebraucht, die dem Hebräerbrief entlehnt sind. Aber in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geriet dieses Schreiben in grosse Missachtung. Aus dieser Zeit stammt das erste auf uns gekommene Verzeichnis neutestamentlicher Bücher, die beim Gottesdienst vorgelesen werden durften. Es entstand wahrscheinlich in Rom. Darin fehlt der Hebräerbrief. Ist er, wie viele vermuten, mit dem im Verzeichnis erwähnten und sonst völlig unbekannten „*Brief an die Alexandriner*“ zu identifizieren, so wird er als häretisch verboten, da man nicht „Galle mit Honig“ vermischen dürfe. Noch der Kirchenhistoriker Eusebius († 340) weiss, dass in der römischen Kirche manche den Hebräerbrief verwerfen und andere Kirchen diesem Beispiele folgen.

2. Damit ist schon gesagt, wie es sich mit der Anerkennung des Briefes durch den Bischof von Rom verhält. Dieser nahm dem Schreiben gegenüber natürlich keine andere Stellung ein als die Gemeinde selbst. Erst im Jahr 382 hat unter Damasus eine römische Synode den Hebräerbrief wieder zu den neutestamentlichen Schriften gerechnet. Die Seele dieser Synode war der damals etwa vierzigjährige gelehrte Priester Hieronymus, der die orientalische Anschauung kannte. Aber auch Hieronymus sagt immer wieder, dass nach der römischen Überlieferung der Hebräerbrief *nicht* zu den neutestamentlichen Schriften gehöre, obwohl allerdings er selbst diesen Brief ebenso annehme wie die Apokalypse des Johannes, die zwar im Westen, nicht aber im Osten anerkannt werde. Solche Dinge gehörten damals noch nicht zur Dogmatik. Allmählich ist allerdings hinsichtlich des Kanons zwischen der morgen- und abendländischen Kirche volle Übereinstimmung hergestellt worden; aber es geht nicht an, das Zeugnis der nämlichen Bischöfe, die den Hebräerbrief jahrhundertelang verworfen haben, nun für den paulinischen Ursprung dieses Schreibens anzurufen.

Zu II.

1. Während der Apostel seinen Namen und seinen Titel an die Spitze der Briefe setzt, um so den Lesern in amtlicher Eigenschaft Gruss und Segenswunsch zu entbieten, beginnt der Hebräerbrief wie eine theologische Abhandlung, in der auf keine örtlichen und persönlichen Verhältnisse Rücksicht genommen wird. Gleichwohl wird die Schrift mit Recht als ein

Brief bezeichnet. Der Verfasser kennt die Lage, die Schwächen und Vorzüge seiner Leser und ist bestrebt, das für sie Geeignete besonders zu betonen. Muss er ihnen auch strenge Mahnungen geben (3, 12), so bringt er ihnen doch immer noch Vertrauen entgegen; er hat früher unter ihnen gewirkt und hofft, ihnen wieder geschenkt zu werden (13, 19), denn er weiss, dass sie dessen bedürfen: sie haben nicht die Fortschritte gemacht, die er erwartet hatte (5, 11 ff.), sondern sind in einer Weise erlahmt, dass er bereits vor der Auflösung der Gemeinde warnen muss (10, 23 ff.). Wie der Verfasser seine Leser kennt, so kennen diese den ehemaligen Lehrer (6, 1 ff.), der immer noch um sie besorgt ist. Es ist daher völlig unbegründet, wenn im Altertum dann und wann vermutet wurde, Paulus habe an der Spitze dieses Schreibens seinen Namen weggelassen, um die Leser nicht gleich von vornherein gegen das, was er ihnen zu sagen hatte, einzunehmen, weil er nämlich wohl gewusst habe, dass er bei den judenchristlichen Lesern, für die das Schreiben bestimmt war, unbeliebt sei. Die Bibelkommission sagt nun bloss, der eigenartige Anfang des Hebräerbriefes spreche nicht gegen den „paulinischen Ursprung“. Statt dieser wohlfeilen Behauptung hätte sie angeben sollen, wie man sich die bei Paulus sonst nicht vorkommende Weglassung des Namens und des Grusses zu erklären habe.

2. Ebenso leicht macht es sich die Bibelkommission mit dem sprachlichen Charakter des Hebräerbriefes; sie sagt einfach, dass Diktion und Stil nicht gegen den paulinischen Ursprung sprechen. Im allgemeinen aber ist man heute noch ganz der Ansicht, die schon Origenes sehr bestimmt geäussert hat, indem er sagte, es müsse jeder, *der in solchen Dingen überhaupt ein Urteil habe, bekennen, dass die Sprache des Hebräerbriefes nicht die des Apostels sei.* Ebensowenig kann mit Grund bestritten werden, dass die Originalsprache des Briefes das Griechische, nicht etwa das Hebräische ist, das dann von einem Apostelschüler übersetzt worden wäre. In dieser Hinsicht gestattet schon die eine Tatsache keinen Zweifel, dass der Verfasser aus alttestamentlichen Stellen Gedanken herleitet, die in der nicht immer genauen griechischen Übersetzung, nicht aber im hebräischen Texte gefunden werden können. (Vgl. z. B. 10, 5 mit Ps. 40, 7 f.) Schon der *Verfasser* hat sich also des *Griechischen* bedient. Wäre aber Paulus, wie schon Ori-

genes gelten lassen will, an der Abfassung des Hebräerbriefes wenigstens insofern beteiligt, als irgend einer seiner Schüler Gedanken des Apostels frei formuliert und niedergeschrieben hätte, so müsste doch wohl dieser unbekannte Schüler als Verfasser angesehen werden.

3. Nicht recht verständlich ist uns, was die Bibelkommission unter der Zitierweise versteht, die wiederum nicht gegen den paulinischen Ursprung des Hebräerbriefes geltend gemacht werden könne. Wird zwischen der Art, wie alttestamentliche Stellen angeführt werden, und den Gedanken, auf die der Verfasser Gewicht legt, unterschieden, so wüssten wir keine Kritiker zu nennen, die den Versuch gemacht hätten, auf Grund der Zitierweise darzutun, dass der Hebräerbrief nicht von Paulus herstammen könne. Wichtiger als die Zurückweisung dieses in jedem Falle sehr schwachen Argumentes wäre eine Erörterung der Schlussfolgerung gewesen, die von der Kritik aus der Stelle 2, 3 gezogen wird. Hier rechnet sich der Verfasser unstreitig zu der *zweiten* Generation der Verkündiger des Evangeliums. Das hätte Paulus nicht geschrieben; er betonte im Gegenteil sehr nachdrücklich, dass sein apostolisches Amt ebenso ursprünglich sei wie das der frühern Apostel, und dass auch er das Evangelium *unmittelbar* vom Herrn überkommen habe.

4. Richtig aber ist, dass die Differenzen in der Lehrweise allerdings in Betracht kommen. Der auffälligste Unterschied ist der, dass der Verfasser des Hebräerbriefes seine ganze Aufmerksamkeit dem auserwählten Volke zuwendet, während Paulus keine Gelegenheit vorübergehen lässt, von der universalen Bestimmung des in Christo den Menschen angebotenen Heiles zu reden.

5. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, behauptet die Bibelkommission, dass zwischen dem Hebräerbrief und den allgemein als paulinisch anerkannten Schriften eine vollkommene Übereinstimmung vorhanden sei zunächst in der Lehre und in den Anschauungen (perfecta doctrinae ac sententiarum consensio). Von einem Widerspruch möchten auch wir nicht reden. Damit man aber eine vollständige Übereinstimmung behaupten könnte, müsste auch der Hebräerbrief von den Dingen handeln, die in den paulinischen Briefen immer wieder mit Nachdruck gelehrt worden: es müsste von der Rechtfertigung aus dem

Glauben im Gegensatz zu der Rechtfertigung aus den Werken, von dem Widerstreit zwischen Fleisch und Geist, von dem Israel dem Geiste nach, von dem Heiligen Geist als dem Unterpfand der Gotteskindschaft, von dem neuen Menschen usw. gesprochen werden. Wer von der Lektüre der paulinischen Briefe zu der des Hebräerbriefes übergeht, kommt in eine ganz neue Gemeinde, die sich zwar auch zum Sohne Gottes bekennt und von ihm alles Heil erwartet, aber eine ganz andere Vergangenheit hinter sich hat und mit einer ganz anders gearteten Predigt wider die Gefahren des Abfalls geschützt werden muss. Der Prediger dieser Gemeinde kann mit Paulus in voller Glaubensgemeinschaft stehen, aber er ist mit diesem nicht identisch.

6. Von den „Erinnerungen und Ermahnungen" des Hebräerbriefes sagt die Bibelkommission nur, dass sie denen der paulinischen Briefe *ähnlich* seien (admonitionum et exhortationum similitudo). Das kann man im allgemeinen zugeben: die Christgläubigen des Hebräerbriefes werden zu keiner Frömmigkeit und Tugend angeregt und angeleitet, die der Apostel Paulus beanstanden würde. Allein es ist doch auf eine Verschiedenheit aufmerksam zu machen, die zeigt, dass es nicht Paulus ist, der im Hebräerbrief direkt oder indirekt zu den Lesern redet. Hier läuft schliesslich alles auf die Mahnung hinaus: „Lasset uns zu ihm hinausgehen vor das Lager und seine Schmach tragen" (13, 13). Das ist eine Aufforderung, die kirchliche Gemeinschaft mit den Juden preiszugeben. Dieser Gedanke lag dem Apostel Paulus fern. Wie er nie zugab, dass er sich von der Kirche des Alten Bundes getrennt oder in ihr ein Recht eingebüsst habe, sondern stets daran festhielt, dass er nur der religiösen Pflicht genügte, die ihm die recht verstandene heilige Schrift und die Offenbarung Gottes in Christo auferlegten, so ging sein Streben dahin, seine Volksgenossen für das Christentum zu gewinnen und die Christgläubigen möglichst im Kontakt mit den Gliedern des Alten Bundes zu erhalten. Die „Schmach" Christi hat er getragen, wie kein anderer der ursprünglichen Verkündiger des Evangeliums; aber zu dieser „Schmach" rechnete er vorzüglich, dass er gegen seinen Willen gewaltsam „aus dem Lager" verdrängt wurde. Er begann auch in Heidenländern seine Predigt jeweilen in den jüdischen Synagogen und hatte kein Interesse daran, seine Zuhörer zu ermahnen, nun „das Lager" zu verlassen. Vielmehr tröstete

er sich mit der Hoffnung, dass eine Zeit komme, in der auch seine noch ungläubigen Volksgenossen zu besserer Einsicht gelangen, mit dem wahren Israel sich versöhnen und des von Gott verheissenen Heiles teilhaftig werden (Röm. c. 9—11). Der Verfasser des Hebräerbriefes lebte in einer andern Zeit und hatte andere Verhältnisse zu berücksichtigen, und insofern sind seine Mahnungen denen der paulinischen Briefe nicht ähnlich, sondern von ihnen sehr verschieden.

7. Über die angebliche Übereinstimmung in der Satzbildung und in der Wahl der Worte (locutionum ac ipsorum verborum concordia) ist nach dem, was über den sprachlichen Charakter des Hebräerbriefes bemerkt worden ist, nichts weiter zu sagen. Der Umstand, dass sich der Verfasser des Hebräerbriefes, der so weitgehenden Gebrauch vom Alten Testamente machte, geradeso wie Paulus ausschliesslich der offiziellen griechischen Übersetzung der alttestamentlichen Bücher bediente, und über haupt in seiner Sprache wie alle griechischen Juden von dieser Übersetznng stark beeinflusst war, führte notwendig zu einer Ausdrucksweise, die der der paulinischen Briefe da und dort verwandt ist. Es wäre aber nicht schwer, nachzuweisen, dass im Hebräerbrief gerade z. B. der Begriff des Glaubens in einem etwas andern Sinne verstanden wird als in den paulinischen Briefen, nach welchen Christus lebt „durch den Glauben“ in den Herzen der Gläubigen. (Vgl. Hebr. 11, 1 mit Gal. 2, 20 und Ephes. 3, 17.)

Mit diesen Bemerkungen, die lauter notorische Dinge enthalten, wollten wir nur dartun, dass die Bibelwissenschaft mit dem neuen päpstlichen Dekret keine Förderung erfahren hat, wohl aber für die Exegeten, für welche die päpstliche Bibelkommission eine massgebende Autorität bildet, zurückgeschraubt worden ist.

Da die Herren der Bibelkommission unter dem neuen Papst vielleicht in anderer Weise beschäftigt werden, stellen wir zum Schluss ihre Leistungen hier in chronologischer Abfolge zusammen:

1. 13. Februar 1905: Verurteilung der Annahme, ein biblischer Autor könne gewisse Berichte andern Quellen entnommen haben, ohne sich selbst für deren Genauigkeit verantwortlich zu machen. (Vgl. „Katholik“ 1905, S. 190.)

2. 18. Juli 1906: Über Abfassung des Pentateuchs durch Moses. (Vgl. „Katholik“ 1906, S. 246.)

3. 29. Mai 1907: Über die Authentizität des Johannesevangeliums.

4. 28. Juni 1908: Über Abfassung der Kapitel 40—66 des Buches des Propheten Isaias durch den genannten Propheten selbst. (Vgl. „Katholik“ 1908, S. 239 f.)

5. 30. Juni 1909: Über den historischen Charakter der drei ersten Kapitel der Genesis.

6. 1. Mai 1910: Über Verfasser und Abfassungszeit der Psalmen.

7. 19. Juni 1911: Über das Matthäusevangelium. (Vgl. „Internationale kirchl. Zeitschrift“ 1912, S. 10—33.)

8. 26. Juni 1912: Über das Markus- und Lukasevangelium. (Vgl. „Internat. kirchl. Zeitschrift“ 1912, S. 442—455.)

9. 12. Juni 1913: Über die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe. (Vgl. „Katholik“ 1913, S. 234 f.)

10. 24. Juni 1914: Über den Hebräerbrief.

Über die Autorität der päpstlichen Bibelkommission vgl. „Katholik“ 1910, S. 244 f.

E. H.

Johann Michael Sailers Geistesarbeit.

(1751—1832).

Als sympathischer und hochbedeutender Vertreter eines Katholizismus, der Milde mit Entschiedenheit verbindet, lebt der Professor und spätere Bischof Sailer im Andenken der Nachwelt fort[1]). Nicht gleichgültig in Hinsicht auf die Unterscheidungslehren, hatte er in Anbetracht der Zeitverhältnisse vorzüglich die allgemein christlichen Lehren gegenüber einer falschen Aufklärung zu verteidigen. Auf Grund seines irenischen Wesens und Wirkens können ihn die heutigen Altkatholiken als Gesinnungsgenossen in Anspruch nehmen. Warf man ihm zu Lebzeiten Hyperorthodoxie von der einen, und von der anderen Seite Heterodoxie vor, so hat sich das Urteil seitdem geklärt. Für den nachfolgenden Überblick über Sailers schriftstellerische Tätigkeit dürfen wir um so mehr das Interesse der Leser dieser Zeitschrift voraussetzen, als alle Arbeiten dieses einflussreichen Seelsorgers, auch die vorwiegend theoretisch-philosophischen, nicht nur von den Idealen religiös-christlicher Weltanschauung getragen sind, sondern auch auf allen Punkten deren praktische Ausgestaltung als letzten Zweck im Auge haben. Dadurch behalten Sailers Werke einen dauernden Wert, der über die Zeitanschauungen weit hinausragt.

Die im folgenden dargebotene Skizze schliesst sich an die Gesamtausgabe der Werke Sailers an, die sein vertrauter Freund Joseph Widmer, Domkapitular und Professor der Theologie in Luzern, besorgte, und die in 41 Bänden zu Sulzbach 1830-1845 erschien.

---

[1]) Über seinen Lebenslauf vgl. insbesondere Reuschs Artikel in der „Allgemeinen Deutschen Biographie“.

Einige Gelegenheitsschriften, durch zufällige, längst vergessene Anlässe hervorgerufen, sowie eine Anzahl Predigten über alttestamentliche Texte, die gänzlich umzuarbeiten S. verhindert war, sind in die Widmersche Sammlung nicht aufgenommen und auch in den vorliegenden Aufsätzen übergangen.

I.

Die ersten drei Bände der Gesamtausgabe enthalten die philosophischen Prinzipien des Verfassers unter dem Titel: *Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind, das ist: Anleitung zur Erkenntnis und Liebe der Wahrheit.* Ein Doppeltes sagt uns schon der Titel. Sailer schreibt nicht für spekulative Denker bloss oder für Philosophen von Profession, wie es gewöhnlich geschieht, sondern für das Leben; seine Ausführungen sind auf die Bedürfnisse der Menschen, wie sie in der Regel alle wirklich sind, berechnet. Damit hängt ein Zweites zusammen. Seine Vernunftlehre soll nicht nur für den Verstand brauchbar sein, als wenn der Wille durch Eisenwände von ihm geschieden wäre und nicht den geringsten Einfluss auf ihn hätte, vielmehr bezieht sie sich auf die ganze Menschenseele mit all ihren Neigungen und Vorurteilen, wie sie tatsächlich ist, und nicht, wie sie sein sollte.

A. I. Daher wird im ersten Hauptstück geredet von den *menschlichen Kräften, die Wahrheit zu erkennen.* Als erste Erkenntnisquelle kommt die *Erfahrung* in Betracht, d. h. das Vermögen, durch *Empfinden* und durch *Bewusstsein* des Empfundenen etwas zu *erkennen.* Wird der Erfahrungsstoff durch die äusseren Sinne gegeben, so kann sie eine *äusserlich-sinnliche* Erfahrung heissen; wird der Erfahrungsstoff durch den inneren Sinn gegeben, d. i. wird die Vorstellung und das Bewusstsein selbst wieder ein Gegenstand der Erkenntnis, so ist die Erfahrung eine *innerlich-sinnliche,* ein Selbstgefühl und, wenn die Erkenntnis klarer ist, ein Selbstbewusstsein. Soll eine Erfahrung zuverlässig sein, so muss ihr 1) ein *Faktum,* etwas Geschehenes, Bemerkbares, zugrunde liegen; 2) ein Faktum durch die *Sinne* vorgestellt; 3) ein Faktum so *klar* vorgestellt, dass wir uns desselben bewusst werden können; 4) ein Faktum, dessen wir uns *wirklich bewusst;* und 5) so *helle bewusst* sind, dass wir dasselbe Faktum von den *selbstgemachten* oder *reproduzierten* Vorstellungen hinlänglich unterscheiden und unter helle Begriffe bringen können.

Betont S. mit Kant die Notwendigkeit der Erfahrung für unsere Erkenntnis [1]), so betont er abweichend von ihm die Realität der Aussenwelt. Hierbei ist indessen zu bedenken, dass auch Kant die *empirische* Realität der Dinge ausser uns nicht bestritten hat.

Wenn nun S. das Selbständige in den Dingen, d. h. die Substanz, von der Erfahrung und damit von der Erkenntnis ausschliesst, diese vielmehr nur auf die Erscheinungen beschränkt, so ist zu sagen, dass in der Tat nur Erscheinungen wahrgenommen oder erfahren werden können, niemals aber auch die den Erscheinungen zugrunde liegenden Substanzen. Daraus folgt aber nicht, dass unserem Erkennen *nur* durch äussere oder innere Erfahrung ein Inhalt oder Gegenstand gegeben werden könnte. Das Ding als solches, die den Erscheinungen zugrunde liegende Substanz, nimmt der Mensch freilich nicht wahr, aber er erschliesst sie mittels eines Vernunftschlusses, zunächst die Substantialität seines Ich, seines Geistes, dann die Substantialität der Natur. Solche Erörterungen, die mehr in das Gebiet der Theorie und Spekulation gehören, lagen indessen dem vorwiegend praktischen Zwecke Sailers fern. Für ihn genügt es, zu sagen: „Die Dinge ausser uns sind nicht die Vorstellungen in uns selbst; sonst wären sie eben deswegen nicht Dinge ausser uns. Sie sind aber doch, und sind *das, was* sie sein müssen, um uns *so* zu erscheinen, *wie* sie uns wirklich erscheinen."

Die Gesetze der Erfahrungskunst sind folgende: 1) beobachte *das*, was gerade *du* beobachten kannst; sei, was *du* sein kannst und sollst; 2) sorge für die Gesundheit und Empfindsamkeit der Sinnesorgane (in diesem Zusammenhang finden wir eine eindringliche Warnung vor dem Laster der Wollust); 3) lass es nicht an zweckmässigerer Übung deiner Sinnesorgane fehlen (bei dieser Gelegenheit werden wir auf die Wichtigkeit der *Selbstbildung* im Jünglings- und Mannesalter aufmerksam gemacht, während für das Kindesalter mehr der Einfluss der Umgebung in Betracht kommt); 4) sei aufmerksam, damit du alles beobachten lernest, was dir Eindrücke liefert.

---

[1]) „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel" — so beginnt die Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage.

Was die Aufmerksamkeit angeht, so besteht sie in der Unterscheidung der verschiedenen Merkmale und in ihrer Zusammenfassung zu einem einheitlichen Bilde. Dem Wirken der Aufmerksamkeit stehen zahlreiche Hindernisse entgegen, z. B. zu lebhafte Einwirkung der Gegenstände, unbeherrschte Lebhaftigkeit der Sinne, Leidenschaften, Mangel an Übung, Vorurteile usw. Demgegenüber müssen die notwendigen Erfordernisse zur Aufmerksamkeit im Auge behalten werden. Soll alles richtig bemerkt werden, was sich bemerken lässt, so muss die Aufmerksamkeit 1) durch *Übung* eine *Fertigkeit* erhalten; 2) mit Wahrheitsliebe und 3) mit Teilnahme des Herzens verbunden sein (wo dein Schatz, da dein Herz!); 4) muss sie durch die Dienste der Einbildungskraft und des Gedächtnisses unterstützt; 5) durch Lektüre und Umgang mit erfahrenen Männern gestärkt, 6) vom Nachdenken begleitet werden. Dazu kommt 7) die richtige Wahl des Zeitpunktes der Beobachtung, wo hinlängliche Stille und Heiterkeit in der Seele herrschen.

Durch zweckmässigen Gebrauch der Sinne, der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens wird der *Beobachtungsgeist* erworben, d. h. die Fähigkeit, die Dinge so zu sehen, wie sie gesehen werden können, und auch das weniger Merkliche schnell und richtig zu bemerken. Dessen Hauptaufgabe besteht darin, dass er dem Mangel der Erfahrung abhilft und damit das Ersinnen grundloser Theorien verhütet. Solche Theorien führen schliesslich zur Verwerfung aller Erfahrungen, die ihnen widersprechen, d. h. der Mangel der Erfahrung raubt uns am Ende den Glauben an die Erfahrung selbst. Zur Lösung dieser Aufgabe bedarf es neben allseitiger und genauer Beobachtung des Einzelnen und des Ganzen vornehmlich der Wahrheitsliebe, sowie der Zügelung der Phantasie und des Herzens.

Am Schlusse dieses ersten Abschnittes verbreitet sich der Autor über die Selbstbeobachtung, deren Zweck die Selbsterkenntnis ist, und zwar in praktischer Hinsicht: bin ich das, was ich sein sollte? Eine solche Prüfung unseres Herzens ist das würdigste, das einfachste und zugleich schwerste Geschäft der Selbstbeobachtung. Diese aber ist nirgends heilbringender als bei wahren Christen. Sie bewirkt 1) die Überzeugung von der Unfähigkeit alles Endlichen und Vergänglichen, das Herz des Menschen zu sättigen; 2) die Überzeugung vom Segen der Gewissenstreue; 3) die Überzeugung, dass wir die Schwierig-

keit, das Böse zu überwinden und sittlich gut zu werden, erst durch wirkliche Versuche dazu recht kennen lernen; 4) die Überzeugung, dass das Leiden ein unentbehrliches und kräftiges Mittel ist, den Menschen zur Selbsterkenntnis zu bringen; 5) endlich die Überzeugung, dass die treue Befolgung dessen, was sich in der Lehre Jesu dem Gewissen der Menschen von selbst als wahr und göttlich zeigt (z. B. wer bittet, der empfängt), ein eigenes, von allem Streit unabhängiges Kriterium der Wahrheit und Göttlichkeit seiner ganzen Lehre mit sich führe.

II. Soviel über die *eigenen* sinnlichen Erfahrungen. Von einer zweiten Wahrnehmungsweise, vom *Glaubensvermögen*, handelt der zweite Abschnitt über die menschliche Erkenntnisfähigkeit.

Beide, die sinnliche Anschauung und der Glaube, beziehen sich in gleicher Weise auf etwas Gegebenes, somit auf etwas, was ausser uns ist. Beide unterscheiden sich dadurch, dass bei der sinnlichen Erfahrung die Erkenntnis der Dinge auf *sinnlicher Wahrnehmung*, die Erkenntnis der Dinge durch den Glauben aber auf *Zeugnissen* beruht. Für deren Glaubwürdigkeit kommen vier Punkte in Betracht: 1) die *Sache*, welche bezeugt wird (wenn es sich um eine öffentliche, leichtbemerkbare, auffallende usw. Begebenheit handelt, wenn deren Held eine ausserordentliche Person ist); 2) die *Geschichte* des Zeugnisses (z. B. wenn dem Zeugnisse, als es vorgetragen wurde, keiner widersprechen konnte, wenn es die grössten Wirkungen hervorbrachte, wenn die verschiedenen Zeugnisse, die mündlichen wie die schriftlichen, im wesentlichen übereinstimmen usw.); 3) das *Zeugnis* selbst (z. B. wenn es von mehreren Augen- und Ohrenzeugen, umständlich, in der Hauptsache übereinstimmend usw. abgefasst ist); 4) die *Zeugen* (z. B. wenn sie Proben ihrer Aufrichtigkeit geben und zeigen, dass es ihnen weniger um ihre Person als um die Wahrheit zu tun sei). Solche Zeugnisse nötigen zum Glauben und zu dem Bekenntnis: wenn es nicht vernünftig ist, solche Begebenheiten für wahr zu halten, so ist es Torheit, nur eine einzige andere Begebenheit um eines Zeugnisses willen für wahr zu halten.

Schon diese dürftigen Andeutungen lassen zur Genüge erkennen, dass der Verfasser bei seiner ganzen Abhandlung über die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse die historische Wahrheit des Neuen Testaments im Auge hatte.

Das Glaubwürdige im allgemeinen und das Neue Testament im besondern halten wir für wahr, nicht auf Grund eigener Erfahrung, nicht wegen der Übereinstimmung der Zeugen oder weil die Begebenheit an sich möglich oder wahrscheinlich wäre, auch nicht wegen der Übereinstimmung mit unseren philosophischen Einsichten, denn in der Konformität mit unserm philosophischen System erblickt S. keinen Glaubensgrund (indessen dürfte die Bedeutung, die S. hier der Philosophie einräumt, doch zu gering veranschlagt sein), sondern deswegen, weil die Zeugnisse, die Kennzeichen der Redlichkeit und Einsicht der Zeugen, alle Umstände der Zeugnisse und der Begebenheit gerade so beschaffen sind, dass sie auf der Wage des gesunden Verstandes gegen alle Einfälle der Zweifelei überwiegend und entscheidend befunden werden.

Es folgen nähere Auseinandersetzungen über den Wahrheitssinn, und wie er durch Beobachtung, Herzensreinheit, Wahrheitsliebe, Übung, sowie durch Lektüre geeigneter historischer Erzählungen zu wecken, zu stärken und zu leiten sei. — Ist es gewiss, dass, auf Grundlage des historischen Wahrheitssinnes, der Mensch das Bedürfnis und die Fähigkeit, zu glauben, besitzt, so müssen, besonders in Hinsicht auf die Urkunden und die Geschichte des Christentums, die Unterschiede zwischen Glauben, Aberglauben und Unglauben wohl beachtet werden. Die Ausführung darüber klingt in folgende Mahnung aus: „Nun Jüngling, wenn du stehest an den Scheidewegen des Aberglaubens, Glaubens und Unglaubens, blicke hinaus in die Zukunft, auf den Tag der grossen Ernte, und lerne den Bauer aus den Früchten kennen. Hüte dich vor dem Aberglauben, wie vor dem falschen Freunde; denn er verspricht Leben und Seligkeit, und gibt Rauch und Dampf. Hüte dich vor dem Unglauben, wie vor dem giftigen Schlangenbisse, denn sein Weg ist mit Rosen bestreut, und am Ende wartet das Verderben dein. Wähle, oder vielmehr, weil es doch keines Wählens bedürfen soll, wähle nicht, sondern geh den offenen, geraden Weg des vernünftigen Glaubens, und blicke nicht links und nicht rechts — bis du am Ziele bist.“

Indem S. den hier in Betracht kommenden historischen Glauben von jeder anderen Art des Glaubens, insbesondere von dem sogenannten kantischen Vernunftglauben genau unterscheidet, beantwortet er am Schlusse dieses Abschnittes den

gewöhnlichen Haupteinwurf gegen den chrislichen Glauben: „wie kann ich das glauben? Es ist ja mit meinen Empfindungen, Einsichten, Erfahrungen, Begriffen, Systemen unvereinbar“ durch eine Parabel. Zwei Knaben, denen bisher das elterliche Haus und seine Umgebung die ganze Welt war, finden in der väterlichen Bibliothek ein Buch, das ihnen von Ländern erzählt, in denen es beständig Sommer, von anderen, in denen es ewig Winter ist, von Menschen, die schwarz sind und nackt einhergehen, von Bergen, die Feuer speien, und von vielen anderen unerhörten Dingen. Märchen sind's, so urteilen die Knaben. „Wer führt eine weisere Sprache — so fragt S. — diese Knaben oder die Weisen, die die Wundergeschichten der Bibel, die Nachrichten von höheren Welten und Wesen als Märchen und Träume belachen und verleugnen, weil — nichts dergleichen in ihrem Erfahrungs- und Demonstrationskreise liegt?“

III. Der dritte Abschnitt handelt vom „*Vernunftvermögen*“. Ohne sich in subtile Untersuchungen und Einteilungen einzulassen, versteht S. unter Vernunft oder Verstand die *gesamte Erkenntniskraft* des Menschen, welche, auf Erfahrung und Glauben sich stützend, alle wahre Erkenntnis hervorbringt. Zweck dieser Abteilung ist es nun, zu zeigen, wie der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande von Verstand und Vernunft und von den mit ihnen zusammenhängenden Kräften Gebrauch zu machen habe, um dem vollständigen Bewusstsein der Wahrheit sich immer mehr zu nähern.

Tatsachen des allen Menschen gemeinsamen Verstandes (sensus communis), denen Dauer, Einförmigkeit und Allgemeinheit eigen sind: 1) Fürwahrhalten des Daseins der Körperwelt; 2) Erwartung ähnlicher Fälle bei ähnlichen Umständen (Naturvorgefühl); 3) Fürwahrhalten gewisser Zeugnisse, z. B. dass es Städte wie Berlin, Wien etc. gebe (Wahrheitssinn im engeren Sinne des Wortes); 4) Gewissen oder praktische Vernunft, moralisches Gefühl; 5) Schönheitsgefühl, Geschmack; 6) Annahme einiger allgemeiner Wahrheiten, z. B. dass $2 \times 2 = 4$, dass alles, was entsteht, seinen Entstehungsgrund haben müsse; 7) Ahnung eines höheren Wesens, Gottesahnungskraft; 8) physiognomisches Gefühl, d. i. Vermutung gewisser innerlicher Zustände und Kräfte beim ersten Anblick gewisser auffallender Physiognomien.

So wertvoll dieser allgemeine Menschensinn und gesunde Menschenverstand ist, so darf er nicht zur Bemäntelung der

Trägheit und des Stolzes missbraucht werden. Vielmehr soll er als zuverlässiger Grund zur Erkenntnis, als Werkzeug zur Mitteilung der Wahrheit und als Mittel zu weiteren Erfindungen dienen.

Der gesunde Menschenverstand als Kriterium der Wahrheit sagt: Alles, was alle Menschen zu allen Zeiten, nach der Eingebung ihrer Vernunft für wirklich, wahr, gut, schön gehalten haben, halten und halten werden, das ist wirklich wahr, gut und schön. So richtig dieser allgemeine Satz ist, so schwer ist im einzelnen Falle der Nachweis der *Allgemeinheit* des Dafürhaltens und des Dafürhaltens aus *Eingebung der Vernunft.* Es genügt, dass der Gesunddenkende die Vorstellungen vom Dasein der Dinge, von höheren Wesen, vom sittlich Guten und die Nötigung, diese Vorstellungen für wahr zu halten, in sich findet. Es gibt aber zwei Grenzlinien des gesunden Menschenverstandes: 1) am gesundesten Verstande ist nicht alles gesund; 2) am kränkesten Verstande ist noch etwas Gesundes. Die erste Grenzlinie treibt zur Nüchternheit, die zweite flösst Mut ein.

Der gesunde Menschenverstand heisst Wahrheitssinn, wenn er durch Übung und Wahrheitsliebe zum Erkennen der Wahrheit tüchtig gemacht ist. Dem Wahrheitssinne stehen als Hindernisse entgegen die Oberherrschaft der sinnlichen Triebe und Leidenschaften, Disputiersucht, Rechthaberei, Zweifelsucht usw. Mittel dagegen, ihn zu stärken, sind: Rechtschaffenheit, Wahrheitsliebe, dann Übung im Aufmerken, Nachdenken und Vergleichen.

Nunmehr behandelt der Autor die Lehre von den *Begriffen.* Dieselben werden gebildet *a)* durch *Abstraktion,* indem die Vernunft einzelne Merkmale aus schon gegebenen Vorstellungen herausnimmt. *b)* Ein andermal setzt die Vernunft mehrere Merkmale oder Begriffe zusammen, und dies heisst *Kombination. c)* Ein andermal zergliedert die Vernunft bloss das Ganze einer Vorstellung, die durch Erfahrung oder Abstraktion oder Kombination gegeben worden, und dies ist *Analyse.*

Die verschiedensten Dinge haben an ihren Merkmalen etwas Ähnliches und Gemeinsames. Kein Auge z. B. ist dem andern völlig gleich, aber beide sind Werkzeuge zum Sehen und zu diesem Zwecke eingerichtet. Dieses Einerlei bei aller Verschiedenheit sondern wir ab, und diese Absonderung ähnlicher Merkmale ist „zwar Werk der Vernunft, aber nicht ohne Grund

in der Natur“. Die ähnlichsten Dinge haben bei allem Einerlei etwas Verschiedenes. Ein Auge ist dem andern ähnlich, aber doch nicht das nämliche Auge. Da wir aber nicht genug Unterscheidungskraft besitzen, so fassen wir die Dinge um ihrer Ähnlichkeit willen in Eine Klasse zusammen.

Die Abstraktion entfernt die Begriffe immer mehr von den wirklichen Dingen. In der Natur ist alles konkret, bestimmt, einzeln; in der Abstraktion unbestimmt, isoliert, allgemein. In der Natur ist alles Einzelheit, die Abstraktion aber bringt die vorgestellten Dinge in gewisse Geschlechter, Arten, Gattungen, d. h. sie klassifiziert, ohne dass es deswegen in der Natur Klassifikationen gibt, die vielmehr nur im Geiste des Denkers sich finden.

Da die Abstraktion nicht das Wesen der Dinge klassifiziert, sondern unsere Begriffe von den Dingen, so ist ihr Nutzen leicht anzugeben. 1) Sie bestimmt nicht die Eigenschaften der Dinge, sondern unsere Gedanken davon. 2) Sie gibt Begriffe von den Gattungen usw. und bezeichnet diese Begriffe mit eigenen Ausdrücken. Ohne diese allgemeinen Begriffe gäbe es kein menschliches Denken und keine menschliche Sprache. 3) Sie vermehrt die Begriffe und macht das Ganze deutlicher; denn bei zweckmässiger Abstraktion hebt die Aufmerksamkeit die einzelnen Merkmale des allgemeinen Begriffes besonders heraus. 4) Sie wird die Mutter unzähliger allgemeiner Urteile, Sätze und Regeln, sowie die Stütze der Vernunftschlüsse. Bei diesen letzteren muss eine schon bekannte allgemeine Wahrheit zugrunde gelegt werden, damit eine unbekannte herausgewickelt werden kann. 5) Sie bringt in den Vorrat unserer Erkenntnisse Licht, Zusammenhang, Ordnung.

Diesen Vorteilen stehen aber auch Nachteile gegenüber: 1) Da die Seele bei der Abstraktion mehr auf Forschung als auf Empfindung ausgeht und dabei leicht sich selbst vergisst, so sind die abstraktesten Köpfe oft die ungeschicktesten zum Handeln. 2) Man stellt sich unter den abgesonderten Begriffen leicht selbständige Dinge vor, die nirgends existieren, man sucht z. B. das Göttliche ausser Gott. 3) Man spricht leicht die allgemeinen Begriffe nach ohne Nachdenken und erlangt dadurch eine bedenkliche Fertigkeit, über alles zu räsonnieren und abzusprechen. 4) Der schlimmste Missgriff besteht darin, dass man dem Begriff, der nur eine komparative Allgemeinheit

haben kann, ohne weiteres eine absolute Allgemeinheit beilegt und darauf allerlei Luftschlösser von Theorien baut. Hierin erblickt S. einen geheimen Schaden aller Metaphysik, die, begierig, schnell und vieles zu wissen, die Erfahrung nicht beachtet und zur Torheit wird. Darauf, dass man Begriffe für allgemein richtig hält, die es nicht sind, führt S. die hitzigen Bekämpfungen der Offenbarung zurück. — Wie sind diese Nachteile zu vermeiden? 1) Indem man der Natur und der Erfahrung ihr Recht lässt. 2) Durch stufenweises Hinaufsteigen zum Allgemeinen. 3) Durch Prüfung der allgemeinen Begriffe. 4) Indem man das Herz nicht zu viel in die Geschäfte der Abstraktion hineinreden lässt.

Die Vollkommenheit abstrakter Begriffe zeigt sich in der leichten Anwendbarkeit der Wahrheit auf einzelne Gegenstände (z. B. Feigen und Weintrauben wachsen nicht an Dornenhecken).

Dass Begriffe durch *Kombination* entstehen, beweisen die offenbaren Irrtümer, die in den Urteilen der Menschen herrschen. Sie sind weder angeboren, noch liegen sie in der Natur selbst, sie erhalten ihr Dasein durch den Missbrauch der gegebenen Kraft; im anderen Falle durch den rechten Gebrauch derselben. Auch hier ist besondere Vorsicht am Platze, namentlich bei erhitzter Einbildungskraft, ferner bei wichtigen Gegenständen unseres Denkens, z. B. Staat, Religion, Kirche.

Es gibt drei Arten von Definitionen oder Begriffsbestimmungen: 1) Sacherklärung; 2) kritische Geschichtserklärung = Definition einer fremden Meinung über eine Sache; 3) Worterklärung = Erklärung meines Begriffes. Was die erste Klasse angeht, so sind manche gepriesene Definitionen nichts als Meinungen von Meinungen quartae et quintae generationis. Als Beispiel einer richtigen Realdefinition führt S. an: „Tugend ist die Gemütsverfassung eines Wesens, das von Natur schwach, und, durch Übung im Sittlich-Guten, stark zum Rechttun, stark zur edlen Wirksamkeit und Duldsamkeit geworden ist." Die Nominalerklärungen fixieren den schwankenden Sprachgebrauch und gehen dann in Sacherklärungen über, wenn dem Erklärer der Nachweis gelingt, dass die Natur der Dinge gerade so beschaffen sei, wie er davon gedacht habe.

Die *Analyse* der Begriffe vermehrt nicht das Ganze, sondern die Zahl der Teile und erleichtert dadurch die Kenntnis

des Einzelnen. Ihre Gesetze sind: 1) Die Teilungsglieder müssen das Ganze erschöpfen. 2) Sie müssen einander ausschliessen. 3) Sie müssen nach ihrer Verwandtschaft mit dem Stammbegriffe geordnet sein.

Nunmehr wendet sich die Darstellung der Lehre von den *Urteilen* zu. Urteile sind alle eigentlichen Erkenntnisse des Menschen. Aller Irrtum ist falsches Urteil, und alle Wahrheit wahres Urteil. Urteile entstehen durch Vergleichung zweier Begriffe. Diese Vergleichung soll erst eintreten, wenn die Wahrheit, Klarheit und Vollständigkeit der Begriffe ausser Zweifel steht. Sonst entstehen irrige Urteile. Solche kommen ferner zustande, wenn *a)* die menschliche Forschungskraft nicht hinreicht, *b)* die Übung der Denkkraft nicht vorhanden ist, *c)* es an Stille des Geistes fehlt, *d)* die Tätigkeit des Nachdenkens mangelt, *e)* es an der Unparteilichkeit des Herzens gebricht. Daraus ergeben sich die Mittel, um Irrtümer im Urteilen zu vermeiden, sowie wahre Urteile von falschen zu unterscheiden. — Die allgemeine Vorschrift aber, nach welcher Begriffe und Urteile berichtigt werden können und sollen, heisst: Man soll sich ohne deutliches Bewusstsein der *Gründe,* auf denen unser Urteil beruht, und ohne deutliches Bewusstsein der *Zulänglichkeit* dieser Gründe nie ein Urteil erlauben.

An letzter Stelle wird die Lehre vom *Syllogismus* oder vom Vernunftschluss vorgetragen. Dabei folgert die *räsonnierende* Vernunft im Schlussatze aus zwei Vordersätzen eine darin liegende Wahrheit. Was sie also entdeckt, muss schon in den Vordersätzen *enthalten* und durch Vergleichung *aufgezeigt* sein. Statt theoretischer Anweisungen zeigt S. an dem Beispiel: „wenn das Samenkorn nicht stirbt, kann es nicht Frucht bringen“, wie man es durch Beobachten und Nachdenken anzufangen habe, um zu richtigen Schlüssen zu kommen.

Die Vernunft strebt nicht nur, die Wahrheit zu erforschen, sondern die erforschte auch darzustellen: *darstellende* Vernunft.

Was die *scientifische* oder spekulative Vernunft angeht, so beschränkt sich S., so sehr er durch seine Ausführungen seine Kenntnisse der Zeitphilosophie (Kant, Hegel usw.) verrät, seinem praktischen Zwecke gemäss auf die Bemerkung, dass es hier wesentlich auf die Wahrheit der Grundbegriffe und auf den rechten Zusammenhang der darauf aufgebauten Ideenkette ankomme. Ähnlich verfährt S. mit der *kritischen* Vernunft. Während

die einen behaupten, dass die Vernunft, sobald sie sich über den Kreis der *möglichen* Erfahrung erhebe, nichts mehr wisse, behaupten andere, dass sie auch da noch wisse und namentlich das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit erweisen könne. Unseres Schriftstellers Standpunkt ist folgender: Gewisse Dinge lassen sich nicht entwickeln; eine natürliche Erklärung des Übernatürlichen ist nicht möglich; dessenungeachtet muss doch das Übernatürliche angenommen werden; des Übernatürlichen wird man am besten durch ein göttliches Leben inne; dieses Innewerden setzt eine Gottesahnung in uns voraus; von daher weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit tun sich auf. Kann die Vernunft nicht alles geben, was sie will, so wird sie „die positive Hülfe nicht verschmähen, die uns die heilige Vorsicht in der lichtstrahlenden Geschichte des Christentums anbaut, und noch dazu glauben, diese Hülfe durch ihre Träume ersetzen zu können.“ Denn „nicht nach dem spekulativen Zusammenhange eurer menschlich-erträumten und übermenschlich-demonstrierten Lehren sehnet sich die zerworfene Menschheit, sondern nach Tat und Kraft, nach Wort und Offenbarung des Herrn.“ — Auch wer nicht leugnet, dass eine solche Beweisführung in manchen Fällen ausreicht, wird eine wissenschaftliche Begründung des positiven Christentums darum für nicht weniger notwendig ansehen.

Der zweite Band umfasst das zweite und das dritte Hauptstück: „*Von den Hindernissen im Erkennen der Wahrheit*“ und „*Von der Erkenntnis des Wahren in Rücksicht auf die gegebenen Kräfte und Hindernisse.*“

B. I. Der erste Abschnitt des zweiten Hauptstückes findet die Hindernisse der Wahrheitserkenntnis im Anschlusse an Cic. Quaest. Tusc. L. 3 in den übeln Sitten (malis moribus) und ausgearteten Meinungen (opinionibus depravatis), die die kleinen Feuerchen (parvulos igniculos) unserer Einsicht verdüstern und ersticken. Die *Leidenschaft* ist der Zustand der Seele, worin die Sinnlichkeit oder Neigung gebietet, ohne unter der Leitung der Vernunft zu stehen. Die Leidenschaft verrückt den Gesichtspunkt, aus dem der Gegenstand allein richtig gesehen werden kann. Das Schlimme dabei ist, dass der Seher seine Ansicht für die wahre, und die richtige für die falsche hält. Nach und nach *kann* und *will* man nicht mehr richtig sehen. Daraus entspringt allmählich der Hass gegen die Wahrheit

und die Verfolgungssucht gegen ihre Vertreter. Wer aber der Wahrheit nicht glaubt, glaubt bald die Lüge. Gezeigt wird dies am Beispiel der ungebundenen Leute, II. Thess. 2, 10—12. Die schliessliche Folge ist die Verstocktheit, d. h. die eigentliche Ertötung des Wahrheitssinnes und aller Achtung für die Wahrheit. Zur Charakteristik dient das Beispiel der Steiniger des Stephanus, Apg. 7, 54—57.

II. Der zweite Abschnitt redet von den *leidenschaftlichen Zuständen,* d. h. von den Zuständen des Gemütes, die aus einer Leidenschaft entstehen oder mit Leidenschaft wenigstens verknüpft sind, zunächst von der *Zweifelsucht,* die keinen Gründen nachgibt. Die Versuchungen dazu entstehen 1) aus dem fortschreitenden Gange eigener Aufklärung (bisher hielt ich manches für wahr, was sich später als unrichtig herausstellte, vielleicht nach ein paar Jahren etc.); 2) aus der Geschichte fremder widerstreitender Meinungen; 3) aus der Geringschätzung der Vernunft; 4) aus den dunkeln Seiten der wichtigsten Wahrheiten (z. B. Dasein Gottes, Schöpfung etc.); 5) aus der unleugbaren Eingeschränktheit der Vernunft; 6) aus dem überspannten Drange nach geometrischen Beweisen in allen Fächern des Erkennens; 7) aus dem geheimen oder offenbaren *Interesse* des Herzens am Zweifeln.

Der Stufengang der Zweifelsucht ist folgender. Ihr Zahn nagt zuerst an einzelnen Wahrheiten der christlichen Religion, z. B. an der allgemeinen Auferstehung, an den Wundertaten Jesu, dann an der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte überhaupt. Bald erstreckt sich die Zweifelsucht auf das Dasein oder wenigstens die wesentlichen Eigenschaften Gottes, auf die Freiheit des Willens, auf den Unterschied von Gut und Böse. Zuletzt aber wird der Zweifler zum entschiedenen Gottesleugner.

Als Hauptbewahrungsmittel dagegen empfiehlt S. die Gottesfurcht. Denn die Menschennatur ist nicht gemacht zum Spekulieren ohne Mass und Ziel, und die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit.

Weitere Vorschriften zur Vermeidung der Zweifelsucht sind u. a. folgende Imperative: 1) Fordere keine geometrische Evidenz bei Gegenständen, die nur einer sittlichen Gewissheit fähig sind. Wie du nicht an Cicero und seinen Schriften zweifelst, so zweifle auch nicht an Christus und den Evangelien. 2) Ver-

giss nicht, dass der Skeptizismus kein System, sondern nur eine Leidenschaft sei. Mache die Tatprobe an deinem Herzen, dass das Tun der sicherste Weg zum Wissen sei. Kommen dir Zweifel an der Unsterblichkeit, *handle* so, als ob sie gewiss sei. Das *τὸ Θέλημα τοῦ Θεοῦ ποιεῖν* ist die stärkste demonstratio evangelica (Joh. 7, 17), den Willen Gottes tun der beste Beweis für das Evangelium. 3) Erforsche dein Herz, ob nicht eine geheime Selbstvergötterung die Stütze deiner Überzeugungen wankend mache. 4) Sondere die Zweifel, die vom Herzen kommen von denen, die vom Verstande kommen. Eva zweifelte zuerst, und dann ass sie, viele aber der heutigen Zweifler essen zuerst von der verbotenen Frucht und erst dann zweifeln sie. 5) Bedenke: *a)* ich habe eine Kraft, die Wahrheit zu *sehen*, wenn ich gleich das Wahre nicht *ergründen* kann; *b)* das, was mir sichtbar ist, hört nicht auf, es zu sein, weil mir *vieles unsichtbar* ist; *c)* das *Dass* kann mir gewiss sein, wenn mir auch das *Wie* rätselhaft ist.

Wie die Zweifelsucht um des Dunkeln willen auch das Klare dunkel findet, so achtet die *Übereilung* im Entscheiden den schwächsten Grund oder vielmehr jeden Schein für überwiegend zum Entscheiden. Aus den zahlreichen Warnungsbeispielen seien ein paar angeführt. Brüderliche Warnung vor Unglauben hält die Präzipitanz für Proselytenmacherei; stillen Eifer für Ausbreitung des Christentums nennt sie geistige Intoleranz, Unwissenheit in den allgemeinsten Pflichten der Menschheit; das Festhalten an den klaren Aussprüchen der hl. Schrift bezeichnet sie als blinden Autoritätsglauben; Gebetserhörung ist ihr Schwärmerei usw.

Die Übereilung im Urteilen ist um so schädlicher, je wichtiger der beurteilte Gegenstand ist; sie ist um so unheilbarer, je täuschender das Vorurteil, je gebietender die Leidenschaft, je künstlicher die Gelehrsamkeit, die der grundlosesten Meinung die Farbe der Wahrheit leiht, je grösser die Zahl der Gleichgesinnten.

Hauptmittel dagegen: sei weise und bedachtsam. Wie das zu verstehen, zeigt S. an Jak. 1, 5—6, und sagt: „Raten kann die Logik, aber die Weisheit geben kann nur Gott, die Weisheit erflehen kann nur das Gebet, und beten kann nur der Glaube an Gott. — Zürne nicht, edler Leser! Dass überall, am Ende der gewöhnlichen Kenntnisse, Kreuze stehen, die dich

in das Gebiet des Christentums hineinweisen. Diese Kreuze stehen nicht da, um dich von der rechten Vernunftkultur abzuhalten, sondern vielmehr einfältig dazu anzuweisen. Aber nicht jede sogenannte Vernunftkultur ist rechte Kultur . . . Ich halte es . . . für den erhabensten Aktus meiner Vernunft, dass sie an eine höhere Vernunft glaube, als sie selbst ist."

Der dritte leidenschaftliche Zustand ist die *Schwärmerei* der *Vernunft*, die auf Überschätzung ihres Wertes beruht und sich als Anmassung, Ignoranz, blinden Eifer und Aberglauben darstellt. Sie macht kalt gegen die Erfahrung, kalt gegen das dringende Bedürfnis der menschlichen Natur nach einer höheren Erleuchtung, kalt gegen die Geschichte, kalt gegen die wohltätigen Kräfte des gemeinen Menschenverstandes und gegen die heilsamen Bemühungen, die wichtigsten Wahrheiten dem gesunden Verstande fassbar zu machen, nicht zuletzt kalt gegen die *Ausübung* der wichtigsten Wahrheiten. — Mit dieser Idololatrie der Vernunft nahe verwandt ist die *Schwärmerei* der *Einbildungskraft*, die namentlich bei der sinnlichen Liebe und dem Ehrgeiz sich zeigt.

Besonderes Interesse beansprucht das über die *religiöse Schwärmerei* Gesagte. Kennzeichen derselben sind „einige unzweideutige Phänomene, die nur von ruhigen Geistern richtig beobachtet werden können. Wer sich gegen alles, was gründliche Belehrung heisst, . . . sperret; . . . wer immer nur auf innere Empfindungen appelliert; wer überall das schwärmende *Ich* ans Licht hervorziehen will; wer schwache Köpfe wirbt, die nur an sein *Ich* glauben sollen; wer mit ungebeugtem Eigensinn mehr auf den Weg, den er betreten, als auf Gott traut, der auf mehreren Wegen zu *Einem* Ziele führt; wer mehr tändelnde Andacht, als männliches Tun des göttlichen Willens empfiehlt, der ist nicht fern vom Abgrunde — wenn er noch nicht drunten liegt." Beherzigenswert und für den Schriftsteller charakteristisch ist aber der Zusatz: „Übrigens gehört auch hier ein gesalbtes Auge dazu, um nicht den *Schein* für das *Sein* zu nehmen, und das, was nicht Zeichen der Schwärmerei ist, für ein Zeichen zu halten."

Die Leiden aber, die aus der religiösen Schwärmerei hervorgehen, sind Herzensangst, Gewissensangst und Höllenangst. —

Anlässe zur Schwärmerei sind im Menschen Eitelkeit, lebhafte Einbildungskraft, ein weiches Herz, Neugierde, Eigen-

liebe, missliche Lage. Als Heilmittel werden empfohlen: Demut; Arbeitsamkeit; fleissige Besiegung der Eigenliebe; Eindringen in den *Geist* der hl. Schrift („Der Geist der Schrift bewahrt vor mancher schwärmerischen Verdrehung der Schrift"); Inanspruchnahme eines erfahrenen Freundes (ein solcher „ist denen, die fromm werden wollen, unentbehrlich. Denn auch die lichtlose Frömmigkeit hat ihre Irrgänge, und die Verirrungen frommer Menschen sind so gut Verirrungen als die der Profanen"); heller Blick und Nüchternheit der Vernunft.

Ein besonderer Abschnitt bezieht sich auf die *Bewahrungsmittel* gegen *Schwärmerei* in bezug auf *höhere Einsprechung*. Es gibt Worte Gottes an die Menschen. Will die Stimme etwas offenbar Gutes, so folge ihr. Will sie das Gegenteil, so folge ihr nicht. Will die Stimme etwas Ausserordentliches, so prüfe ohne Voreingenommenheit und frage einen Freund, der Vertrauen verdient. Im übrigen tue indessen den klaren Willen Gottes, bis dir der dunkle klar wird.

Unter den leidenschaftlichen Zuständen ist ferner zu nennen die *Gleichgültigkeit* gegen alles, was Wahrheit oder Irrtum ist, diese vis inertiae, die keine Neigung zum Suchen des Wahren aufkommen lässt. Mittel dagegen sind Selbstbeherrschung, Anspannung der gegebenen Kräfte; Nachdenken über die Folgen der Gleichgültigkeit, über den Wert der Selbstbeherrschung und die Würde des Menschen, über die Freuden der Erkenntnis; ferner das Lesen guter Schriften, der Umgang mit wahrheitliebenden Menschen, das Beispiel derjenigen, die durch Wahrheit glücklich geworden sind, bessere Erziehung usw. Aber es lässt sich weiter fragen: wo ist das Mittel zum Mittel? d. h. wie bringen wir den Trägen zum fleissigen Lesen? Diese Frage beantwortet S. mit dem Hinweis auf die göttliche Gnade, durch die die Notwendigkeit menschlichen Unterrichts nicht aufgehoben wird.

In der Reihe der leidenschaftlichen Zustände, die die Erkenntnis der Wahrheit verhindern, wird an sechster und letzter Stelle der wissenschaftliche oder literarische *Egoismus* oder die *Intoleranz* genannt, d. h. das rücksichtslose Bestreben, seine Idee zur allgemein angenommenen Idee, und jede andere Idee zur allgemein verworfenen Idee zu machen. Die Intoleranz hat ihre Wurzel in der Eigenliebe, die rechthaberisch und anmassend macht; sie wird überwunden durch Widerstand da-

gegen und durch Studium der Geschichte der menschlichen Meinungen.

Beiläufig wird der Unterschied zwischen Toleranz und Indifferentismus entwickelt und am Beispiel Jesu die rechte Toleranz nachgewiesen, die sich von der damals — und auch heute noch — so sehr gepriesenen wesentlich unterscheidet. Folgende Regeln werden aufgestellt für den Nachahmer Jesu:

Keinen Schritt von dir weg, der Toleranz zu Gefallen!

Kein Verleugnen deiner aus Begierde, allen alles zu sein!

Kein Haar breit von deiner Wahrheit gewichen aus Nachsicht gegen Blöde!

Keine Gleichgültigkeit, weil nicht allenthalben Stelle für dich ist!

Keine trägen Hände, weil viel Arbeit nicht viel hilft!

Keine stumme Zunge aus Höflichkeit, Feigheit, Toleranz, oder wegen der Unüberzeugbarkeit Tausender!

Dazu kommt noch als *geheimes Hindernis* bei Erkenntnis der Wahrheit, dass an Stelle des Verstandes das Begehrungsvermögen sich das Urteil anmasst.

Hieran werden ernste Warnungen geknüpft *a)* vor der vaga libido; *b)* vor den Reizen des steigenden Luxus; *c)* vor dem Unglauben an alle positive Offenbarung; *d)* vor der Moral ohne alle Religion; *e)* vor Frühweisheit und unglücklicher Spekulation; *f)* vor der Empfindelei; *g)* vor der intoleranten Sprache, in der die Worte Priesterlist, Pfaffentrug, Aberglauben, Schwärmerei, Bigotterie, Intoleranz — und positive Religion Synonyma sind; *h)* vor dem rastlosen Predigen der uneingeschränkten Toleranz, die schliesslich in Despotismus ausläuft.

III. Der dritte Abschnitt handelt von den *Vorurteilen,* d. h. von den Urteilen *vor* der Zeit, *vor* der Prüfung, *vor* hinlänglicher Einsicht. — Sogar über die Vorurteile gibt es Vorurteile. Einige glauben, alle Vorurteile seien in unserer Willkür, andere halten sie für unvermeidlich. Viele meinen, es müsse an einem Vorurteile alles falsch sein; manche vergessen umgekehrt, dass um ein wahres Urteil ein paar Vorurteile herumliegen. Die meisten sind gerade im Weglegen der alten Vorurteile am vorurteiligsten.

Es gibt Vorurteile der *Kurzsichtigkeit* und solche der *Weitsichtigkeit.* Aber: der Weitsehende kann nicht *alles* sehen, und

der Kurzsichtige kann nicht *nichts* sehen. Vernunft ist Sehkraft, sie kann also *etwas,* wenn auch nicht *alles,* sehen.

Weiter kommt in Betracht das Vorurteil des *allgemeinen Beifalls* und des *allgemeinen Widerspruchs.* Aber: das Urteil der Menge ist nicht wahr und ist nicht falsch, weil es das Urteil der Menge ist.

Ebenso grundlos ist das Vorurteil des *Alten* und das Vorurteil des *Neuen.* Aber: alte Wahrheiten waren einmal neu, und umgekehrt. Ferner: was alt ist, kann alte Wahrheit und alter Irrtum sein; was neu ist, kann neue Wahrheit und kann neuer Irrtum sein.

Wer einen Ausspruch bloss deswegen für wahr hält, weil er Ausspruch eines grauen Kopfes ist, wird vom Vorurteil der *grauen Haare* getäuscht. Denn die grauen Haare sind zwar ein Beweis, dass der Mann Gelegenheit hatte, Erfahrungen zu machen, aber nicht, dass er sie wirklich gemacht hat. Immerhin: die grauen Haare fordern Achtung, und man kann sie nicht besser respektieren, als wenn man bei ihnen Rat und Erfahrung sucht.

Diesem Vorurteile steht gegenüber das der *frühen Weisheit.* Aber: was lange dauern soll, wächst *langsam;* was hoch emporstreben will, soll zuerst *tiefe* Wurzeln fassen.

Bezüglich der Vorurteile der *Kinderstube* gilt der Satz: Wer die schädlichen Vorurteile ausrotten kann und es nicht tut, dem ist's Sünde. Wer aber dem Kinde das Herz aus dem Leibe schnitte, um den Sitz der Vorurteile zu zerstören, dem wär's auch Sünde.

Dem Vorurteil des *Systems* oder der *Theorie* steht gegenüber das Vorurteil *gegen alle Systeme.* Das Richtige liegt auch hier in der Mitte. Die Wahrheit ist nicht an das System gebunden, aber auch der Irrtum nicht.

Ferner gibt es Vorurteile des *leichtfertigen Witzes* und der *strengen Schulgelehrsamkeit, für* und *wider* die *Person,* den *Ort* (Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen?), die *Nation,* für eine bestimmte *Erziehungsweise,* für ein Lieblingsfach usw.

Das Schlimmste bei der Krankheit der Vorurteile besteht darin, dass der, der daran leidet, sie nicht als solche erkennt, und, wenn er sie erkennt, leicht ins andere Extrem gerät. Daher festina lente, eile mit Weile!

IV. Der vierte Abschnitt betrifft „*Leidenschaften und Vorurteile im Zusammenhange mit dem Leibe und mit der Sprache*“. Der Körper ist das dienende Werkzeug des Geistes; aber leicht reisst er die Herrschaft an sich, wodurch der praktische Materialismus entsteht. Gezeigt wird dies an Röm. 1, 21 f. Wer davon geheilt werden soll, dem müssen die Augen geöffnet werden, dass er seine Krankheit einsehe; dann wird er das rechte Heilmittel schon anwenden, das in genauer Selbstprüfung besteht. Soweit kann die Vernunftlehre helfen. Die wirkliche Neuschaffung muss durch die Liebe und Gnade Gottes geschehen.

Vernunft und Sprache bedingen sich gegenseitig und begründen den Vorzug des Menschen vor dem Tiere. In der Sprache liegen verschiedene Hindernisse der Wahrheitserkenntnis, z. B. wenn sie im Sprecher und im Hörer verschiedene Vorstellungen erweckt, wenn der Vortrag durch Kürze rätselhaft oder durch Anschwellung überladen wird, wenn die Ausdrücke zweideutig sind usw. Auch die Leidenschaft verdirbt die Sprache. Welch ein Missbrauch wird mit den Wörtern Freiheit, Gleichheit, Menschenrecht getrieben! Dem Schwelger ist z. B. seine Leidenschaft — erlaubte Jugendfreude. — Der Weise aber strebt nach Wahrheit, Klarheit und Bestimmtheit des Ausdruckes; er hält auf Ordnung als die Seele des Vortrages; er ist kein Metaphernfeind, aber auch kein Metaphernjäger; er strebt die Leidenschaften und besonders die Eitelkeit in sich zu zerstören, damit zuerst sein Herz rein, hernach der Kopf helle, und dann auch die Sprache wahr und klar werde.

C. Im dritten Hauptstück wird gehandelt „*von der Erkenntnis des Wahren in Rücksicht auf die gegebenen Kräfte und Hindernisse*“.

In diesem Zusammenhange werden der Reihe nach betrachtet: 1) die Wahrheit, 2) die Erkenntnis, 3) die Gewissheit, 4) die Überzeugung, 5) die Weisheit.

ad *1) Wahrheit* bezieht sich auf das Sein und die Beschaffenheit der Dinge; ihr Gegenteil ist Schein oder Irrtum. Auf die Frage: was ist Wahrheit? kann man verschiedene Antworten geben. Sie ist die Übereinstimmung zwischen Sache und Vorstellung; oder: Wahrheit ist das Sein oder die Wirklichkeit (wir sind und es ist etwas ausser uns); oder: Wahrheit ist Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Gesetzen des

menschlichen Verstandes; oder: Wahrheit ist *für uns* alles das, woran wir wegen der Natur des menschlichen Verstandes nicht zweifeln *können* ($2 \times 2 = 4$), oder wegen der sittlichen Natur des Menschen nicht zweifeln *dürfen* (Vergeltung im jenseitigen Leben).

ad *2)* Der ***Erkenntnis*** der Wahrheit ist die Unwissenheit oder Unkenntnis entgegengesetzt. Sie ist vorhanden, wenn zureichende Gründe vorhanden sind.

ad *3)* Ist noch dazu die Unmöglichkeit des Gegenteils offenbar, so liegt ***Evidenz*** vor. Unzureichende Gründe machen eine Sache mehr oder weniger wahrscheinlich bzw. zweifelhaft.

ad *4)* Die *Überzeugung* (ihr Gegenteil ist die Unredlichkeit) betrifft die subjektive Ehrlichkeit des Dafürhaltens, also nicht das Wahrsein eines Satzes. Sie schliesst den Irrtum nicht notwendig aus und die Wahrheit nicht notwendig ein.

Als charakteristisch für unsern Autor, und zugleich als Stilprobe, mag folgende Stelle wörtlich angeführt werden:

„Zur Überzeugung von den ersten, wichtigsten Wahrheiten kann man sehr *bald*, auch sehr *leicht* gelangen, *wenn* man redlich nach Wahrheit fragt, und da nicht grübelt, wo man empfinden, glauben, tun, geniessen soll.

Man kann einen Satz, der wahr ist, aus ganz unzureichenden Gründen für wahr, und einen, der falsch ist, aus ganz unzureichenden Gründen für falsch halten, wenn der Verstand das Unzureichende aus Irrtum für zureichend hält.

Z. B. das Dasein der christlichen Offenbarung ist mir Wahrheit, und aus allen Wahrheiten eine der wichtigsten. Allein, wenn alle, die an die Offenbarung durch Christus glauben, nur aus Einsicht der ganz zureichenden Gründe Christen (Gläubige an die Offenbarung Gottes durch Christus) sein müssten, auf ein wie kleines Häuflein würde die unzählbare Christenschar zusammenschmelzen?

Darin scheiden sich Logik und Geschichte der Vorsehung. Jene rät ihren Schülern, nur den zureichenden Wahrheitsgründen Beifall zu geben; diese, weil der erste Weg den meisten zu dornicht, zu uneben sein dürfte, führt ihre Kinder auch durch unzureichende Gründe, ja sogar durch irrige und falsche Begriffe zur Wahrheit, und zieht aus Vorurteilen, Unwissenheit, Irrtum das grösste Gut der Überzeugung von den wichtigsten Wahrheiten heraus.

Menschenkinder! preiset euren Vater im Himmel mit dankbaren Kindergefühlen! Er leitet sogar das Falsche, das Irrige zum Besten seiner Kinder. Aber daraus müsst ihr ja nicht etwa den Schluss machen, dass man Irrtum verbreiten solle, um die Wahrheit siegen zu machen. Denn das hiesse mit den Gegnern des Paulus sprechen: Lasst uns Böses tun, damit Gutes herauskomme.

Die Geschichte der menschlichen Überzeugungen kann den redlichen und erleuchteten Wahrheitsfreund zwar für sich verträgsam, oder, wie man es nennt, duldsam machen, aber ja nicht zum Prediger der uneingeschränkten Duldung, die unter dem Deckmantel der Menschlichkeit und Aufklärung eine stumpfe Gleichgültigkeit gegen alle höhere Wahrheit zu verbergen und einzuführen trachtet."

ad 5) Die *Weisheit* unterscheidet sich von der Wissenschaft dadurch, dass diese Erkenntnis sucht, jene aber den Endzweck aller Erkenntnis: Gut und selig zu werden — und alle gut und selig machen zu helfen [1]).

S. zeichnet hier ein schönes Bild des Weisen und leitet daraus folgende Vorschriften ab:

Prüfet alles; das Wahre (das Gute) behaltet!

Urteilet nicht vor der Zeit!

Bändiget die anmassende Lust, viel zu wissen, um selten zu irren!

Lernet die nackte Wahrheit schauen, um nicht die Farbe für die Sache zu halten!

Weichet der Menge aus!

Wisset nicht zu viel, um recht zu wissen, und nicht zu wenig, um recht zu handeln!

Trauet der Wahrheit Siegeskraft zu!

Haltet Festigkeit ohne Biegsamkeit für dummen Eigensinn!

Wahrheit sei euch köstlicher als Menschengunst!

Die Liebe duldet alles — also auch fremde Überzeugungen!

---

[1]) Man vgl. damit die Definition Schopenhauers: „Weisheit" scheint mir nicht blos theoretische, sondern auch praktische Vollkommenheit zu bezeichnen. Ich würde sie definieren als die vollendete, richtige Erkenntnis der Dinge, im ganzen und allgemeinen, die den Menschen so völlig durchdrungen hat, dass sie nun auch in seinem Handeln hervortritt, indem sie sein Tun überall leitet. (Parergon und Paralipomena II, § 339.)

Brauchbares und wirklich gebrauchtes Wissen ist erst das rechte Wissen!

Die wichtigste Wahrheit zuerst, und keinem Hörer mehr, als er tragen kann!

Tuet, was die deutschen Reime empfehlen: Ebenmass ist die beste Strass!

Seid treu im Kleinen!

Seid treu, besonders in Anerkennung dessen, was euch noch fehlt!

D. Im dritten Bande finden wir das vierte Hauptstück der Vernunftlehre. Des Verfassers Absicht ist, darin aus seiner Erfahrung einzelne Winke zu geben, wie man in bezug auf *Auffindung*, *Prüfung* und *Mitteilung* des Wahren am sichersten das Echte treffen und dem Unechten entgehen könne.

Zunächst wird geredet von den *Hypothesen*, rücksichtlich ihres *Schadens*, *Nutzens* und *rechten Gebrauchs*. Die Hypothesensucht ist dadurch schädlich, dass das Feld der Beobachtungen brach liegen bleibt, dass die Wissenschaften lächerlich werden (wenn eine vorher für unbezweifelbar richtig gehaltene Hypothese plötzlich verworfen wird), und die Künste schädlich (die Heilkunde kann durch Anwendung hypothetischer Fehlsätze Verderben anrichten). Endlich macht die Hypothesensucht auch das Gute und Haltbare an einer Theorie verdächtig. Von Hypothesen lässt sich aber auch Nutzen erwarten. Sie üben das Nachdenken und geben Anlass zu neuen Beobachtungen und Versuchen. Ihr rechter Gebrauch ist gewährleistet bei genauer Prüfung, ob sie in der Anwendung standhalten und alles restlos erklären, sowie bei sorgfältiger Unterscheidung des Punktes, wo Wahrheit in Hypothese übergeht. Daran knüpft S. folgende Mahnung: „Vor allem meidet der nüchterne Mann die Hypothesensucht in Glaubens- und Sittenlehren. Hypothesensucht ist überall schädlich. Aber in der Dogmatik und Moral — da wird sie fürchterlich. Ein hypothesensüchtiger Theologe ist das grösste Abenteuer der Vernunft."

Was die *Demonstrationen* und *Systeme a priori* angeht, so muss zur Feststellung ihres beschränkten Wertes zunächst gefragt werden: Kommen in unserem Erkenntnisgebäude *nur* Vernunftbegriffe vor, oder ausserdem zugleich Erfahrungen und Zeugnisse? Sodann entscheidet über den Wert eines Systems

dessen Fähigkeit, unser Bedürfnis nach Wahrheit, nach Heiligkeit, nach Seligkeit zu befriedigen. Die Kraft, alle Bedürfnisse unserer höheren Natur zu befriedigen, finden wir weder bei Sokrates, noch bei Aristoteles, noch bei Leibniz, noch bei einem andern Weisen, sondern allein bei Jesus Christus.

Es folgt unter dem aus Ciceros Rede für Plancus entnommenen Motto: Nihil est tam volucre, quam maledictum, nihil facilius emittitur, nihil latius dissipatur, eine eindringliche Mahnung vor der *Anekdotensucht* und Klatscherei: *Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε.*

Bei Auffindung des Wahren wird oft das argumentum e finibus gebraucht. Diesem *Beweise aus den Endursachen* legt S. denselben Wert bei, den ihm Sokrates bei Xenophon (Memorab. 1, 4) zuschreibt. Er sagt: „Es ist Weisheit, sich von der beobachteten Nutzbarkeit der Dinge auf eine wohltätige Absicht, und von der wohltätigen Absicht auf das Dasein eines weisen Künstlers leiten zu lassen."

Bei der Prüfung des Wahren kommen folgende *Tätigkeiten* der Seele vor:

Auge und Ohr *sammeln* die Data;
Auslegung *erforscht* den Sinn;
Prüfung *wiegt* die Gründe;
Rein-heller Blick *erfasst* die Wahrheit.

Zunächst werden die *Regeln* für den *Hörer* vorgetragen: Wer redet, da er hören soll, hört nicht. Wer seinem Auge zu gaffen erlaubt, wo das Ohr hören soll, hört nicht. Wer allen zuhört, hört keinem zu. Wer prüft und vergleicht, wo er hören soll, hört nicht. Wer mit seinem Witze tändelt, wo er hören soll, hört nicht. Wer hören kann, versteht auch die Kunst, zu fragen, und wer weise fragen kann, kann geduldig hören. Wenn wir gegen einen Lehrer oder eine Lehre voreingenommen sind, dann ist's noch viel schwerer, zu hören. Die Hauptsache aber ist: Selig, die das *Wort Gottes hören* und *bewahren!*

Ausführlich sind die Anweisungen über das *vernünftige Lesen.* Wenn der Zweck des Lesers, seine Art zu lesen und die Wahl des Buches vernünftig ist, so ist an dem Leser als Leser alles vernünftig. Hauptabsicht bei jedem Leser soll sein, das Buch zu verstehen und dadurch kenntnisreicher und besser zu werden. Wer seinen Schriftsteller verstehen will, liest aufmerksam, nachdenkend und wenig auf einmal. Er wird besonders beim Ein-

gange des Buches, wo die Keime des ganzen Werkes sind, sich alle Flüchtigkeit versagen. Er wird sich ferner in die Situation des Verfassers hineinversetzen uud endlich die Lektüre wiederholen.

Die *Wahl der Bücher*, die man lesen will, ist so wichtig als die Art, wie man liest. Regeln will S. hier nicht geben, aber er weist den Unerfahrenen an, sich von dem Rate eines Freundes leiten zu lassen, „dem Tugend erste Wissenschaft, Religion höchste Philosophie, Rechttun einziger Ruhm, Evangelium Gottesweisheit und ein reines Herz die Basis aller Aufhellung des Kopfes ist.“

Was die *Auslegung* eines Buches oder einer Schrift angeht, so hat der Ausleger *als solcher* lediglich die eine Frage zu untersuchen: Was ist der Sinn dieses Buches oder dieser Schriftstelle? Dagegen hat er sich nicht mit der Frage abzugeben, ob der Sinn des Buches mit der Wahrheit übereinstimme oder nicht. Der redliche Sinnforscher vermeidet zwei Extreme, die ihren Sitz nicht im Verstande, sondern im Herzen haben: Er trägt seinen Sinn nicht in die Schriftstelle hinein, aber er trägt den Wort- und Schriftstellersinn auch nicht aus der Schriftstelle heraus, d. h. er will das, was die Schriftstelle geradezu sagt, nicht in der Schriftstelle nicht finden.

Unter den Hindernissen einer rechten Auslegung führt S. das zu weit gehende Bestreben an, die Bibel mit der Vernunft zu vereinigen und die Feinde der Bibel mit ihr auszusöhnen. Wenn er aber in diesem Zusammenhange auf eine wörtliche Auffassung des Buches Jonas dringt (sonst könnte man aus dem Alten Testament alles machen, was man wolle), so würden wir in diesem Falle doch lieber den Standpunkt des sel. Prof. Reusch einnehmen, dessen gläubige Gesinnung niemand in Zweifel ziehen wird. Dieser sagt: „Der Prophet Jonas ist allerdings eine geschichtliche Person (2 Kön. 14, 25). Es ist aber die Annahme nicht notwendig, dass das Buch Jonas geschichtlich ist und nicht eine Sage oder Dichtung enthält... Wer überhaupt die Tatsächlichkeit von Wundern in der biblischen Geschichte zugibt, kann die Möglichkeit des im Buch Jonas erzählten Wunders nicht bestreiten; ob die Tatsächlichkeit desselben anzunehmen ist, hängt von der Entscheidung der Frage ab, ob das Buch ein streng geschichtliches ist[1].“

---

[1]) S. Internationale Theologische Zeitschrift, Jahrg. 1906, 53. Heft, S. 51.

Eine besondere Aufmerksamkeit erfordert die Auslegung *bildlicher* Ausdrücke, der Parabeln, Metaphern usw. Hierbei vergleicht die Vernunft die Begriffe von Bild und Sache so lange, bis das commune tertium in die Augen fällt.

Weiterhin ist der Fehler der *Einseitigkeit* zu vermeiden. Es dürfen z. B. einige Stellen über denselben Gegenstand nicht ins Licht, andere geflissentlich in den Schatten gestellt werden. — Die vornehmsten Auslegungsmittel aber sind: ein *Leben* nach den Lehren der Weisheit, und: fehlt es dir an Weisheit, so bete.

Alle Anleitung zur *Prüfung* konzentriert sich auf dieses Eine:

Nur der Wahrheitsfreund sei Prüfer, und
Der Prüfer sei nur Wahrheitsfreund.

Daraus werden im einzelnen folgende Regeln abgeleitet: Der Wahrheitsfreund lehnt die Prüfung weder durch vorgebliche Überzeugung vom Gegenteil, noch durch die Widersprüche der Gelehrten, noch durch die Verdammungsurteile der Frommscheinenden von sich ab. Er wagt nicht, zu prüfen, was offenbar seine Prüfungsgabe übersteigt. Er sucht zuerst durch Lesen (Hören) den Sinn des Verfassers zu verstehen. Er hütet sich vor Übereilung. Er behält das Wesentliche der Untersuchung im Auge, indem er fragt: Was wird behauptet? Welche Gründe werden beigebracht? Sind sie hinreichend? Er prüft den gegebenen Satz nicht nach seinen Meinungen, sondern nach den angeführten Gründen. Er hält das entscheidende Urteil so lange zurück, bis er alle Gründe durchschaut. Er urteilt ohne Voreingenommenheit.

Mit Recht warnt S. vor dem blinden Eifer für und gegen die *Aufklärung*. Die Aufklärung allein tut's nicht; nicht den Verstand allein soll man ausbilden, sondern auch das Herz veredeln. Man soll aber anderseits nicht mit *blindem* Eifer gegen das ungekannte Bessere dem wohltätigen Strahle der Wahrheit überall entgegenstehen. Das Beste ist, „sein Licht leuchten zu lassen, ohne davon zu reden, ohne das Geschrei vom Aufklären, aufzuklären, und zu *handeln,* wo andere nur schreien".

Daran schliessen sich *Regeln für angehende Denker*. Von den hier gegebenen Vorschriften seien folgende erwähnt: Da die erste Epoche des Denkens die bedeutendste fürs ganze Leben ist, so sei behutsam im Anfange des Denkens. Vergiss

die Grundwahrheit nicht: Ein Gott und der Mensch sein Bildnis in Erkenntnis und Liebe. Sei gegen eine dir bekannte Wahrheit nicht gleichgültig, bis sie aus deinem Systeme hervorfliesst. Z. B. lehrt die Offenbarung: Gott ist Liebe, auch wen er züchtiget, den liebt er. Wie viel verliert an Ruhe des Geistes, wer diese Wahrheit erst aus dem Regriffe Gottes herauswickeln oder die vielen Übel mit der Güte des Schöpfers vereinigen will. Verwechsle den Schein nicht mit der Sache. Halte Einkleidungen nicht für Gründe. Sei vorsichtig. Bewahre dein Herz. Halte es nicht mit den Lachern und Spöttern.

Es folgen *Regeln für angehende Lehrer.* S. fordert, dass der Lehrer zuerst selbst mit der Wahrheit vertraut sei. Er soll stufenweise unterrichten; zu viel Licht auf einmal blendet. Die beste Lehrart darf nur Hebammendienste tun bei der Geburt der Kenntnisse. So lernt der Schüler auf seine eigenen Kräfte vertrauen und mit Lust arbeiten.

Aus dem *Gemälde eines guten Lehrers,* das S. zeichnet, seien folgende Züge mitgeteilt: Kenntnis der Fähigkeit seiner Schüler, Geduld, Uneigennützigkeit, untadelhafter Wandel, Liebe.

Die *Merkmale des unwürdigen Lehrers* findet S. bei Matth. im 23. Kapitel.

Zur *Charakteristik eines guten Volkslehrers* führt S. an: Er muss die Gabe besitzen, den Vortrag *a)* gemeinnütziger Wahrheiten *b)* für die Erkenntniskraft des Volkes fasslich und behältlich, *c)* für die Empfindungskraft des Volkes treffend und rührend zu machen, und *d)* diese Gabe in der schönen Absicht anwenden, das Volk zu bilden, zu bessern, zu beruhigen und zu beseligen. Das Ideal des Volkslehrers ist Jesus.

Es folgen Vorschriften für den *Disputator* und den *Widerleger.* Ad 1) wird darauf hingewiesen, dass es Menschen gibt, mit denen — und Dinge, über die der Weise nie oder äusserst selten disputiert. Ad 2) Zur Widerlegung einer Schrift wird erfordert, dass man *a)* die Schrift ganz versteht, *b)* in dieser Schrift erhebliche Irrtümer entdeckt hat, die der Wahrheit, und nicht bloss der eigenen Meinung zuwider sind, *c)* das Unrichtige des Satzes offenbar und so dartut, dass der Leser entscheiden kann, wer recht oder unrecht hat, *d)* endlich diese Widerlegung nicht gegen die Person, sondern gegen den Irrtum richtet.

Was die *Regeln für den Überzeuger* angeht, so muss, wer an fremder Überzeugung mit Vernunft arbeiten will, zuerst

selbst überzeugt sein, dass es Wahrheit, und zwar wichtige Wahrheit ist, wovon er einen andern überzeugen will, und dass er die Erkenntnisgründe davon wirklich dem andern mitteilen kann. Dann sei man genau überzeugt, worin die eigene Denkart und die des andern übereinstimmen, und worin sie abweichen. Drittens muss man überzeugt sein, dass der andere sich überzeugen lassen *will*. Sind diese Vorbedingungen erfüllt, so fange man das Werk damit an, dass man die Wahrheit einfach und klar darlege und von allen Seiten beleuchte, bis sie dem andern so hell ist, wie uns selbst.

Von *verschiedenen Überzeugungsmethoden* heisst es: Ist dem andern der Sinn der Wahrheit klar und scheint ihm doch noch falsch zu sein, was dir Wahrheit ist, so gehe man *Schritt für Schritt* vor, d. h. 1) man lege dem Andersdenkenden keinen zweiten Satz vor, ehe er den ersten für beweisend hält. 2) Halte man den andern bei der Sache und verwehre ihm alle Seitensprünge. 3) Halte man inne, wenn der andere einen vorher als richtig zugestandenen Grund zurücknimmt. 4) Beachte man genau den Punkt, wo es Zeit ist, dass der andere entweder den Schlussatz unterschreibt oder den Fehlschuss beweist.

Rücksichtlich der eigentlichen *Überzeugungsweisen* wähle man die der Person und der Sache angemessenste. Lässt sich die Überzeugung durch blosse Erklärung der Ausdrücke erreichen, so bedarf es keiner weitern Operationen. Oft lässt sich der Wahrheitsuchende durch Appellation auf einen Versuch, oder auch auf eine Beobachtung, oder auf sein Selbstgefühl, oder auf ein gültiges Zeugnis, oder auf die Stimme des gesunden Menschenverstandes überzeugen (appellierende Methode). Manchmal reicht die Zergliederung des Begriffes aus (Analyse). Oft muss man das ganze Gebäude der bisherigen Überzeugung des Andersdenkenden niederreissen (niederreissende oder allzermalmende Methode). Die aufbauende Methode wird angewandt, wenn das Haus des Beweises vom Fundamente an bis zur Spitze aufgebaut wird. Das Umgekehrte ist die absteigende Methode. Dazu kommen ferner die reductio ad absurdum s. ad impossibile und die argumentatio ad hominem. Nicht selten tut eine Analogie oder Induktion die gewünschte Wirkung. Ist eine unbedingte Überzeugung nicht sofort zu erreichen, so versucht man die disjunktive Beweisführung. Z. B. lässt sich der Glaube an ein anderes Leben so beweisen: Kommt eines, so ist der

Glaube daran ein unersetzliches Mittel, die Sinnlichkeit zu schwächen und die Tugend zu stärken; kommt keines, so ist dieser Glaube wenigstens ein unersetzliches Mittel, die bittersten Leiden zu versüssen. Ein solches Aut, Aut schränkt wenigstens den Unglauben ein.

Neben diesen logischen gibt es noch moralische Überzeugungsweisen. Das blosse Schweigen des Weisen, richtig verstanden, kann überzeugen. Ferner: unio animorum viam parat ad unionem iudiciorum. Nicht zuletzt kommt in Betracht der Beweis durch die Tat.

Vom *Unterschied zwischen dem Lehrer und Schriftsteller und den Haupteigenschaften des letztern* heisst es: der Schriftsteller unterscheidet sich vom Lehrer *a)* durch das grössere Publikum, *b)* durch die Art der Mitteilung und *c)* durch die Dauer, Ausdehnung und besondere Unbestimmbarkeit seiner Wirksamkeit. Diese Umstände machen besondere Vorsicht zur Pflicht und gebieten, Wahrheit mit Liebe zu vereinigen; die Liebe fehlt aber jedem Wisser, der mit seinem Wissen unbesonnen herausfährt. S. zeigt dies am Beispiele Pauli: den Juden bin ich ein Jude geworden usw.

Das Ideal eines Schriftstellers fordert einen hellen Kopf, ein reines Herz und Herrschaft über sich selbst. Dann wird er auf Beifall zum voraus verzichten, den Torheiten seiner Zeitgenossen nicht schmeicheln und von aller Wissenschaft und Kunst, seine eigene eingeschlossen, nüchtern denken.

Diesem Ideale widerspricht in vielfacher Beziehung die *Wirklichkeit.* Man findet in der Schriftstellerwelt allerlei „Suchten“, z. B. die Gelbsucht, die die Fehler des Auges auf die Gegenstände überträgt; Lustseuche, die das Gefühl der Scham tötet; Wassersucht, die das göttliche Feuer der Religion durch wässerige Auslegung dämpft.

Unter den „kranken Schriftstellern“ nennt S. besonders 1) die, die mit übertriebenem Eifer predigen, wodurch sie nur den Edlen ohne Not beunruhigen, 2) die alles nehmen und nichts geben; dies bezieht sich auf alle, welche die christliche Religion mit Gewalt oder Spott angreifen. Ihnen gilt folgende Alternative: Entweder ist es Wahrheit, was ihr bekämpft, oder Täuschung. Ist's Wahrheit, so schlaget ihr den Leuten die gesunden Beine entzwei, wenn euer Bemühen gelingt; ist's Täuschung, so nehmet ihr ihnen die Krücke und

gebt ihnen nichts dafür. 3) In einem ähnlichen Spitale liegen die, die immer Wahrheit suchen und sie nie annehmen, immer einreissen und nicht aufbauen, das Klare unklar machen, weder selbst in das Reich der Wahrheit eingehen noch andere hineinlassen. 4) Die von den Menschen zu viel verlangen und sie mit dem Massstab der Engelwelt messen. 5) Die gegen alle Ordnung und festgesetzte Form anrennen, ohne zu bedenken, dass der Schatz eines Gefässes bedürfe.

Mehr als von andern Lesern und Schriftstellern muss von dem *Rezensenten* gefordert werden Genauigkeit im Lesen, Unparteilichkeit im Prüfen des Gelesenen und Bescheidenheit im Bekanntmachen des Urteils. Er hat drei Fragen zu lösen: 1) Was ist der Zweck des Schriftstellers? 2) Ist der Zweck würdig? (Da der Endzweck recht eigentlich unter der Zensur Gottes steht, so wird der bessere Rezensent das Urteil entweder dem höchsten Richter überlassen oder einen würdigen Zweck voraussetzen, solange dies möglich ist, eingedenk des Wortes: Wer rein ist, werfe den ersten Stein.) 3) Ist der Zweck erreicht? Gerechtigkeit und Billigkeit dürfen hierbei nicht fehlen. Nicht zuletzt beherzigenswert ist, dass S. die Anonymität verwirft und verlangt, dass der Rezensent mit seinem Namen für sein Urteil (namentlich beim Tadel) einstehen solle.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der *Rezensentenspiegel* oder die Charakteristik schlechter Rezensenten. S. zeichnet eine Reihe Bilder, die man in diesem Spiegel schauen kann. Nur *eine* Schilderung sei hier beispielshalber wörtlich angeführt: „Rezensent A ist ein Apotheker, der, durch die Rezepte des Arztes in seiner Kunst unterrichtet, nun selbst die Rolle des Arztes spielt. Gedanken, die er dem Verfasser abgeborgt, stehen im Eingange der Rezension da, als ein Muster, nach dem der Verfasser hätte arbeiten sollen. Gar oft schreiben ihm die Herren Auktores alles aus seinem Herzen heraus. Bald hat er das nämliche Experiment schon ein paar Jahre vorher gemacht und längst gewünscht, dass es benützt werden möchte: nun sei sein Wunsch erfüllt. Bald hat er im System die nämliche Lücke, die der Verfasser ausfüllt, entdeckt, nur habe er nicht Musse gefunden, sie auszufüllen: Gottlob, dass sie jetzt ausgefüllt sei. Man sieht klar, dass er seiner Arbeitsamkeit ein Kompliment macht, wenn er das neue Werk, das er vor sich hat, eine Riesenarbeit heisst, und seiner Geschicklichkeit, wenn er die

Genesis irgend einer Erfindung angibt." — Leider muss der gebotenen Kürze wegen auf Wiedergabe der übrigen, gleichfalls mit feiner Ironie gezeichneten Charakterbilder verzichtet werden.

Schliesslich stellt S. noch fünf Regeln für den Rezensenten auf: 1) Schweige, so oft du ungewiss bist, und rede, wenn du auch gewiss bist, als wenn du ungewiss wärest. 2) Rühme zuerst das Gute, das da ist; dann erst zeige das Gute an, das nicht da ist, wenn du es noch für nötig hältst. 3) Rühme nie das Gute, das nicht da ist, denn das ist Verblendung. 4) Kannst du nicht die Rolle des Zensors spielen, so vertritt die eines getreuen Anzeigers; hebe drei Stellen aus dem Buche aus, eine gute, eine mittelmässige und eine schlechte, und lass alsdann das Publikum urteilen. 5) Bist du nicht *sittlich* genug, das Wahre und Gute zu ehren, wo du es findest, so sei wenigstens so *wohlgesittet*, dass du dich nicht durch Lästerung des Guten vor aller Welt *entehrest*.

Hatte S. schon vorher vom Lehrer gesprochen, so stellt er nunmehr die *Grundsätze für den Erzieher* auf in der Form von drei unerlässlichen Imperativen:

1) Suche das Herz deines Zöglings so zu gewinnen, dass es ganz Glaube und Zutrauen auf deine Person, dein Wort, deinen Wink, deine Handlungsweise werde.

2) Suche dies Zutrauen deines Zöglings so zu benützen, dass sein Herz für das Gute, Wahre, Brauchbare eingenommen, und seine Kräfte nach der Regel des Guten, Wahren, Brauchbaren beschränkt, geleitet, vorgeübt werden.

3) Um das Zutrauen deines Zöglings zu gewinnen und recht zu benützen, d. i. um dein Kind gut zu machen, sei selbst gut.

Aus den näheren Ausführungen hierzu sei noch erwähnt, dass S. ausdrücklich das Autoritätsverhältnis zwischen Eltern und Kindern hervorhebt und, entgegen einer heutzutage fälschlich human genannten Anschauung, die Rute als die „mathematische Demonstration der Kinderstube" bezeichnet.

Aus den hundert *speziellen Regeln für Väter und Erzieher in Familien* kann hier nur weniges angeführt werden. Vor allem ist es die Liebe, die die Eltern und ihre Stellvertreter beseelen muss. Wer gegen Kinder ein rechter Vater sein will, der muss selbst ein rechtes Kind Gottes sein. Dann wird er

in Vorbild und Lehre das Christentum als die Grundlage aller Erziehung in die Herzen der Zöglinge pflanzen. So wird er gute Menschen durch Gottesverehrung und rechtschaffene Gottesverehrer durch das Christentum bilden. Ein Weiteres darüber findet sich in der im zweiten Aufsatz zu besprechenden Pädagogik.

Der *Reformator*, d. h. derjenige, der grosse Umkehrungen der Denkarten und Handlungen der Menschen und Völker bewirken will, wird vor folgenden Fehlern gewarnt, als da sind: Verstellung; blinder Enthusiasmus, der niederreisst und auf Sand baut; Splitterrichterei, eigene Bequemlichkeit, während man andern Lasten aufbürdet; blosse Beachtung der Aussenseite, statt des Herzens; mangelnde Sach- und Weltkenntnis.

Am Schlusse der Vernunftlehre legt S. im Anschluss an das bisher Vorgetragene uns eine Reihe von *Fragen* vor *zum Behufe einer Selbstprüfung für Menschen, wie sie sind.* Wir beschränken uns auf eine kurze Andeutung. Dem ganzen Werke setzt er das Motto vor: *δός μοι ποῦ στῶ.* Am Ende seiner Darlegungen angelangt, erklärt er als das einzig Wahre *ποῦ στῶ*: „Der du uns hierher gesetzt, Vater alles Lichtes! dass wir *dich suchen* und *dich finden,* und *in dir* Licht, Liebe, Leben, Seligkeit finden möchten, lass uns nur dich *suchen* und *dich* — endlich finden, und *in dir* finden — Licht, Liebe, Leben, Seligkeit, durch *Jesum Christum,* unsern Herrn, Amen! . . . Wenn die Vernunftlehre nicht auf dieses *ποῦ στῶ* hinweiset, so tauget sie nur dazu, die Finsternis zu vermehren . . .“ Den Beweis aber, dass nur in Gott die Quelle alles Lichtes ist, finden wir allein in der *Erfahrung,* Joh. 7, 17: Wenn du willst inne werden, ob meine Lehre aus Gott sei, so tue darnach. —

Menn.

(Weitere Artikel folgen.)

Idee und Geschichte in der Theologie Fr. A. Staudenmaiers.

Abkürzungen.

Werke Staudenmaiers:

Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Frankfurt a. M. 1834 (Sc E).
Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften. Mainz 1834 (E^1).
Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, I. Bd., 2. Auflage. Mainz 1840 (E^2).
Der Pragmatismus der Geistesgaben. Tübingen 1835 (P Gg).
Geist der göttlichen Offenbarung. Giessen 1837 (G g O).
Über das Wesen der Universität. Freiburg i. Br. 1839 (W U).
Die Philosophie des Christentums, I. Bd. Giessen 1840. (Ph Ch).
Die christliche Dogmatik. Freiburg i. Br. 1844 ff. (Ch D).

Ausserdem Aufsätze in folgenden Zeitschriften:

(Giessener) Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie (J Th ch Ph).
(Tübinger) Theologische Quartalschrift (Th Q).

Material aus Staudenmaiers handschriftlichem Nachlass, enthalten im Anhang von *Lauchert*s Monographie (*Lauchert, Fr.,* Franz Anton Staudenmaier in seinem Leben und Wirken dargestellt, Freiburg i. Breisgau 1901) (Lauchert).

Einleitung.

Die philosophiegeschichtliche Forschung der letzten Jahre weist eine immer intensiver gewordene Beschäftigung mit der Zeit des deutschen Idealismus auf. Das ist keineswegs erstaunlich. Grosse geistige Bewegungen, in denen sich ursprüngliche Kräfte und aufbauende Tendenzen als wirksam erzeigen, können niemals endgültig der Vergessenheit anheimfallen; sie lenken früher oder später wieder die Aufmerksamkeit der Nachwelt

auf sich und sichern sich zum mindesten ein lebhaftes historisches Interesse. Im deutschen Idealismus stellt sich eine Bewegung dar, in welcher die schöpferische Macht des Geistes auf ganz ausserordentliche Weise hervortritt. Es wäre zu verwundern, wenn es nicht neuerdings als reizvoll empfunden würde, sich in die Gedankenarbeit der führenden Philosophen und Dichter der glänzenden Epoche zu vertiefen, die Motive ihrer Systembildung aufzusuchen, ihr Ringen nach einem umfassenden Begreifen und Deuten von Welt und Leben sorgfältig zu beobachten. Allein was gegenwärtig zur emsigen Durchforschung der von Kant ausgehenden Spekulation treibt, erschöpft sich nicht in einem geschichtlichen Interesse. Neben diesem macht sich ein starkes systematisches Interesse geltend. Man hofft, hingenommen von dem heissen Bemühen, die dunkeln Rätsel und Geheimnisse der Wirklichkeit aufzuhellen, dass in jener gewaltigen Geistesarbeit trotz mancher ihr anhaftenden befremdlichen und krausen Absonderlichkeiten verheissungsvolle Ansätze zur Lösung schwieriger Probleme sich finden.

Im Zusammenhang mit den der deutschen Philosophie gewidmeten energischen Studien sind nun mehr und mehr ausgebreitete Untersuchungen erwachsen, die sich — freilich in sehr ungleich verteilter Art — auf die grossen protestantischen Theologen richten, welche empfangend und gebend, befruchtet und anregend in der idealistischen Bewegung gestanden. Die Wiedererweckung der Fries'schen Lehre ist der Beachtung de Wettes zugut gekommen; die Neubelebung des Hegelianismus hat Männer wie Baur und Rothe neuerdings in den Kreis der Betrachtung gerückt. Insbesondere aber zieht der alle seine Fachgenossen weit überragende Schleiermacher, der protestantische Kirchenvater des neunzehnten Jahrhunderts, die Blicke vieler auf sich. Eine fast von Tag zu Tag anschwellende Literatur befasst sich mit der ungemein mannigfaltigen Produktion seines reichen und tiefen Geistes, handelt über die verschiedenen Perioden seiner innern Entwicklung, spürt den Bildungseinflüssen nach, denen er sich geöffnet, arbeitet seine philosophisch-spekulativen Gedanken und seine christlichen Glaubensüberzeugungen heraus und setzt sie zueinander in Beziehung, wägt Stetigkeit und Gegensätzlichkeit in seinem Denken gegeneinander ab, prüft, was an seinem Werk neu ist, und was sich als alt und überkommen erweist. Und auch

aus dieser Literatur weht einen meist nicht „die Kühle einer schlecht und recht sachlichen Feststellung“ [1]) an, sondern sie verrät deutlich genug die rege Anteilnahme der Forscher, ihr lebendiges Interesse, das sie beim Belauschen des mit den Problemen sich mühenden Meisters fortwährend begleitende Gefühl: Tua res agitur.

Von ferne nicht so zahlreich und eindringend wie die Untersuchungen über die genannten protestantischen Theologen sind die Arbeiten, die sich mit den wissenschaftlichen Leistungen der katholischen Theologie aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts beschäftigen und dabei nachdrücklich auf deren enge Berührung mit den geistigen Strömungen der Zeit hinweisen. Wirklich fördernden Studien begegnet man nur selten. In den naturgemäss zumeist von römischkatholischer Seite stammenden Schriften zeigt sich hier und dort, wie ihre Autoren eine leisere oder stärkere Scheu davor empfinden, die theologischen Väter in unmittelbarem Kontakt mit der neuen Bildung ihrer Tage und voll unbefangener Aufgeschlossenheit für die sie umwogenden kühnen Gedanken zu sehen. Bis vor kurzem durfte man hinsichtlich der Behandlung höchst bedeutender Gestalten von einer im entscheidenden Punkt über die ältere, sehr verdienstliche Wernersche Darstellung [2]) hinausführenden Forschung kaum reden. Das ist bedauerlich. Denn obgleich ja ohne weiteres zugegeben werden muss, dass die Werke der katholischen Theologen mit Ausnahme etwa der berühmten Bücher Möhlers nicht denselben imponierenden Eindruck zu machen vermögen wie die wichtigen Werke ihrer grossen protestantischen Fachgenossen, so lässt sich doch keineswegs bestreiten, dass darin eine gewaltige Fülle verehrungswürdiger Arbeit und beachtenswerter Gedanken steckt. Anregungen, wie die unlängst von Heinrich Scholz ausgegangene [3]), die katholische Theologie der Zeit Schleiermachers daraufhin zu studieren, ob sie an sich Einwirkungen des Berliner Gelehrten erfahren, sind tatsächlich berechtigt und lebhaft anzuerkennen. Indessen ist nun vor wenigen Monaten aus der

[1]) *Wehrung, G.,* Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers. Göttingen 1911, S. III.

[2]) *Werner, K.,* Geschichte der katholischen Theologie. München 1866.

[3]) Analekta zu Schleiermacher, in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 1911, S. 294 (Note).

Feder eines Franzosen[1]) eine umfangreiche Untersuchung erschienen, die den Hauptausschnitt aus der hier in Betracht kommenden Periode katholischer Theologiegeschichte zum Gegenstande hat, und der wohl das Lob gebührt, dass sie die z. B. auch von Stephan[2]) vermisste gründliche Behandlung der ältern Tübinger Schule bietet. Vermeils Buch verfolgt die Absicht, überall die deutlichen Zusammenhänge aufzuzeigen, die zwischen der mit Drey einsetzenden und unter Möhlers Führung mächtig aufblühenden schwäbischen Theologie und dem Idealismus der Romantik bestehen. Eben vermöge der weiten Gesichtspunkte, unter denen es die reichen Stoffmassen darstellt, wie vermöge einer soliden Sachkenntnis bedeutet es einen wahrhaft erfreulichen Fortschritt in der Erforschung des zu sehr vernachlässigten Gebiets. Dass auch in Vermeils Arbeit ein aktuelles Interesse nicht fehlt, gibt schon der Untertitel seines Werkes zu verstehen; der Verfasser entdeckt in der Tübinger Theologie die Quellen des heutigen, von ihm selbst geteilten Modernismus und zeichnet am Schlusse seiner Erörterungen eine Linie von der Württemberger Schule über Newman zu Tyrrell und Loisy hin. Dagegen wird man gewiss grundsätzlich nichts einzuwenden haben. Aber unbeschadet aller anerkennenden Urteile muss gesagt werden, dass Vermeil dann und wann leicht in Gefahr gerät, über der Freude an aufgefundenen Analogien und Berührungspunkten feinere gedankliche Differenzen und verschiedenartige Färbungen einander ähnlicher Motive und Stimmungen zu übersehen.

Die vorliegende Abhandlung möchte insofern einen Beitrag zum Verständnis der katholischen Theologie in der Epoche des deutschen Idealismus liefern, als sie einen der hervorragendsten Vertreter der alten Tübinger Richtung in der Auseinandersetzung mit einem Problem begriffen zeigt, das aus der geistigen Situation seiner Zeit erwachsen oder mindestens im Zusammenhang der idealistischen Bewegung deutlich spürbar geworden ist. Staudenmaier, der geistvolle Schüler und Freund Dreys und Möhlers, weist zwar in seiner Arbeit die uns geläufige

---

[1]) *Vermeil, Ed.*, Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue (1815—1840), Etude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme. Paris 1913.

[2]) *Krüger, G.*, Handbuch der Kirchengeschichte, Vierter Teil, Die Neuzeit, bearbeitet von Horst Stephan. Tübingen 1909, S. 179.

Formulierung des Problems nur selten und nebenbei (z. B. E², S. 14) auf. Allein es wäre durchaus verkehrt, deswegen zu glauben, dass es für sein Empfinden eigentlich nicht vorhanden gewesen sei. Es ist schon von vornherein wahrscheinlich, dass ein Mann, welcher wie er mit Eifer und Liebe auf die neuen philosophischen Tendenzen eingegangen, so dass wirklich, wie Werner[1]) urteilt, sein Gedankenleben ohne Beziehung auf die deutsche Spekulation gar nicht zu verstehen ist, gleich den Grossen seines Geschlechts etwas von der Spannung gefühlt, die ihr begriffliches Denken zwischen den beiden Potenzen des Idealen und Geschichtlichen statuierte. Und diese Vermutung wird durch den tatsächlichen Befund gerechtfertigt. Staudenmaiers Theologie ist weithin ein Zeugnis dafür, wie ihr Urheber ernstlich um eine Lösung jener Spannung sich bemüht, wie er bald klarer und bewusster, bald mehr aus instinktivem Erfassen der Schwierigkeiten heraus nach Gewinnung einer befriedigenden Synthese von Idee und Geschichte ringt. Aufgabe unserer Untersuchung soll es sein, das im Einzelnen deutlich zu machen. Zu diesem Zweck wird vorerst dargetan werden, dass Staudenmaier von Anfang an dem Besondern, Positiven ein tiefes Interesse zuwendet und bestrebt ist, den Wert des Individuellen in vollem Umfang und ohne Restriktionen zu betonen. Sodann wird gezeigt werden, wie neben diesem Interesse ein anderes, nicht minder lebendiges, am Allgemeinen, Rationalen haftendes hergeht, das als antagonistischer Faktor naturgemäss die freie Entfaltung des ersten gefährden muss. Ein drittes Kapitel soll Staudenmaiers Versuch einer eigenen Ideenlehre behandeln und deren Kompromisscharakter nachweisen. Im letzten Teil endlich wird beleuchtet werden, welche Bedeutung die Ideenlehre für die geschichtsphilosophischen Anschauungen, die in Staudenmaiers Systematik enthalten sind, bekommt.

Mit der Bearbeitung unseres Themas verbindet sich nicht die Absicht oder der Wunsch, in den Aufstellungen des schwäbischen Theologen eine brauchbare Grundlage zu entdecken, auf welcher die gegenwärtige Dogmatik unmittelbar weiterbauen dürfte. Der Gegenstand entbehrt an sich der Aktualität jedenfalls nicht. Der Einblick in Staudenmaiers Denken und

---

[1]) *Werner, K.*, a. a. O., S. 493.

Empfinden mag auch Kenner der heutigen römischen Systematik zu erneuten Vergleichen zwischen Einst und Jetzt anregen und in ihnen ernste, vielleicht wehmütige Reflexionen wecken.

I. Kapitel.

Es ist unter den zahlreichen, in der Aufklärung wahrzunehmenden Widersprüchen einer der merkwürdigsten, dass diese Bewegung trotz ihres kräftigen und fruchtbaren Strebens, die menschliche Subjektivität gegenüber den sie umklammernden traditionellen Mächten wieder in ihre Rechte einzusetzen, doch letzterdings kein wirkliches Verständnis für persönliche Eigenart aufzubringen vermochte. Bei aller warmen und ehrlichen Begeisterung für das von den drückenden Fesseln befreite, keck und mutig jedes Forschungsgebiet durchstreifende, dankbar an jeglicher Schönheit sich labende, nach Kräften glückspendende Ich hielt sie unerschütterlich fest an der These von der einen, überall sich selbst gleichen Vernunft und beurteilte daher die ganze Summe individueller Züge im Wesen und Leben der Einzelnen wie der Völker und Epochen bestenfalls als nebensächlich, unbedeutend, zufällig. Vor der Majestät der keinerlei Mannigfaltigkeit fördernden Ratio musste die Geschichte mit ihrer Fülle verschiedenster Gestalten und Erscheinungen zurücktreten. Das Christentum wurde seines positiven Gehaltes entleert und in „natürliche" Religion verwandelt. Es bedurfte eines radikalen Kampfes gegen die herrschende Nivellierungssucht und Abstraktionstendenz, um den Blick für das Besondere neu zu schärfen und eine ernsthafte Würdigung und Schätzung des Singulären, in eben solcher Ausprägung nicht mehr sich Darbietenden, zu ermöglichen. Man darf nicht sagen, dass zu diesem Kampfe Leibniz das Signal gab. Von vornherein lag es nicht in dessen Art, irgendeiner geistigen Strömung schroff entgegenzutreten; er war eine irenische Natur. Aber indem er den Gedanken konzipierte, dass die einzelne Monade, dem ihr eigenen Gesichtspunkt entsprechend, das Universum spiegle, und so ein unübersehbares Reich unendlich inhaltsvoller Individualitäten erstehen liess, durchbrach er seinerseits die enge und kleine Auffassungsweise der Aufklärung und wies, wiewohl durch deren Schranken noch vielfach gehemmt, den neuen,

vom spätern Geschlecht tatsächlich beschrittenen Weg. Auch Lessing kann nicht als der erste eigentliche Rufer im Streit bezeichnet werden. Zu sehr stand er noch im Banne des zeitgenössischen Rationalismus. Geschichtstatsachen behielten für ihn den Charakter des Minderwertigen. Insbesondere zu einer religiösen Verwendung historischer Ereignisse wollte er sich nicht verstehen. Nur absolute Vernunftwahrheiten besassen die seinen Anforderungen genügende Dignität, und auf den Ausbruch eines neuen, allen historischen Verknüpfungen enthobenen, ewigen Evangeliums richtete sich seine Sehnsucht. Und doch ist unverkennbar, wie es Lessing mehr und mehr gelang, den innern Reichtum grosser Individualitäten zu ermessen. Die Helden seiner reifen Dramen, jene scharfgezeichneten, lebendigen, wahrhaft menschlichen Gestalten bekunden hinlänglich, dass sich vor dem Auge ihres Schöpfers eine Welt aufgetan, welche für alle verschlossen war, die von der eigensinnigen Gleichmacherei der Aufklärung nicht loskamen. Als machtvolle Herolde der neuen Zeit erschienen aber auf dem Plan drei einander in mehrfacher Hinsicht verwandte und teilweise in enger wechselseitiger Fühlung stehende Geister: Hamann, Herder und Lavater. Namentlich in den beiden erstgenannten erwuchs der alten Denk- und Gefühlsrichtung ein feuriger Widerpart[1]). Der nordische Seher repräsentierte in allen Stücken den vollendeten Gegensatz zur rationalistischen Periode. Seine Sphäre war nicht das Klare, Einleuchtende, Eindeutige; mit magischer Gewalt zog ihn das Dunkle und Geheimnisvolle an. Verächtlich blickte er auf die aufklärerische Vernünftigkeit und pries als die allen Verstand weit überragenden Kräfte des Geistes die Ahnung, den Glauben, die unmittelbare Erfahrung. Leidenschaftlich wandte er sich dem Besondern, Originalen, Persönlichen zu und nahm es durch tausend Poren in sich auf. Vermöge seiner genialen Intuition enträtselte er das Geschehen in Natur und Geschichte und zeigte darin die göttlichen Spuren. Was in Hamanns tiefsinnigem, grüblerisch-phantastischem Wesen gärte, das wirkte auf den jungen Herder wie eine Erlösung. Die Seelen der beiden Männer gingen wunderbar zusammen. Sie durften sich frei ihre verborgensten Regungen enthüllen. Bei solch intimem Austausch

---

[1]) Siehe darüber *Kühnemann, E.,* Herder[2]. München 1912.

der Gedanken und Stimmungen erwachte und entfaltete sich die in Herder schlummernde Fähigkeit, das Erhabene und Gigantische, das Urwüchsige und eigentümlich Gefärbte, das Zarte und Feine in Poesie und Wirklichkeit zu erfassen. Die entlegensten Völker und fernsten Zeitalter wurden vor ihm lebendig. Er belauschte sie in ihrem Treiben und entdeckte, dass auch ihnen der Stempel des Individuellen aufgedrückt sei. Die Einsicht der Leibnizschen Monadologie gewann über ihre Bedeutung für das Einzelich hinaus Geltung für ganze geschichtliche Formationen. Die Erkenntnis: „Alles ist erst positiv, ehe es abstrakt wird"[1]), erhielt fundamentale Wichtigkeit. Immerhin verleugnete selbst Herder, zumal in religiös-theologischer Beziehung, spezifisch aufklärerische Elemente nicht völlig. Ungleich stärker als er, band sich der Zürcher Prophet an das genuin Christliche. Herders herrliche Gabe, im Weben der Geschichte die grossen Zusammenhänge zu schauen, war ihm freilich nicht eigen. Ihn interessierte der einzelne Mensch in seinem Verhältnis zu Gott[2]). So bohrte er sich in die psychische Welt hinein und sammelte ein reiches Material von Beobachtungen innerer Wesensmerkmale, wie er in seinen physiognomischen Forschungen Messung zu Messung fügte. Selbst eine zauberische Persönlichkeit, durchglüht vom Feuer genialer Inspiration und überwallend im Gefühl hingebender Liebe, bot er seinen Zeitgenossen in dithyrambischen Ergüssen die Definition des Genies und verkündete, was den wahren Dichter mache[3]).

Indem er das letztere tat, versuchte er das Bild seines grossen Freundes zu zeichnen[4]), welcher wie er und Herder mit heisser Leidenschaft die Ideale von Sturm und Drang verfocht, aber zudem aus dem Borne schöpferischer Phantasie Werke von unvergänglicher Schönheit und Kraft hervorquellen liess. Gœthes Gestalt schwebte ihm vor. Der Dichter des „Götz" und des „Werther" verharrte nun allerdings nicht dauernd

---

[1]) *Herder,* Briefe, das Studium der Theologie betreffend, [4]I. Weimar 1816, S. 263.

[2]) Vgl. *v. Schulthess-Rechberg, G.,* Lavater als religiöse Persönlichkeit, in der „Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages", herausgegeben von der Stiftung von Schnyder von Wartensee. Zürich 1902, S. 203.

[3]) Vgl. *Maier, H.,* Lavater als Philosoph und Physiognomiker, in der genannten „Denkschrift", S. 447 ff.

[4]) *Maier, H.,* a. a. O., S. 450.

in der Geniestimmung. Er überwand sie. Das jugendliche Ungestüm wich der klaren, männlich festen Ruhe. Die Versenkung in die Antike, die Beschäftigung mit Spinoza, die weitverzweigte, rastlose Administrationstätigkeit — das alles brachte Besänftigung ins brausende Blut. Allein davon kann nicht die Rede sein, dass Gœthe die ursprüngliche Wertschätzung des Individuellen jemals endgültig aufgegeben hätte. Sie erfuhr wohl bedeutsame Modifikationen und Einschränkungen; doch sie blieb. Für beides finden sich die Beweise im „Faust" wie insbesondere auch im „Meister". Als Bildungsroman ging dieser in die Welt. Die Geschichte Wilhelms ist die Geschichte seiner Bildung. Das zentrale Interesse des Dichters haftete an der vermöge mannigfaltigster Anregungen und Schicksale sich entwickelnden und steigernden Individualität seines Helden. So versetzte er ihn mitten in eine Gesellschaft von Menschen, die selbst durch ausgeprägteste Eigenart überraschen und fesseln. Was in ihrem Kreis sich abspielt, was hier empfunden, gedacht, getan wird, sprengt die kleinbürgerliche Enge und die alles Ungewöhnliche fernhaltende Schablone des Jahrhunderts. Sozusagen in jeder Zeile des denkwürdigen Buches mussten die Leser das neue Lebensgefühl, das den Verfasser durchströmte, wahrnehmen und die Intensität seiner Aufgeschlossenheit für das unendlich verschieden gestaltete Dasein spüren. Es war denn auch kein Wunder, dass der „Meister" auf viele einen starken, nachhaltigen Einfluss ausübte. Mit enthusiastischem Lobpreis nahmen ihn jene Geister auf, welche die Führer der romantischen Schule wurden[1]). Friedrich Schlegel nannte ihn, indem er das Werk in eine Reihe mit der französischen Revolution und Fichtes Wissenschaftslehre stellte, eine der drei grössten Tendenzen des Zeitalters. Tatsächlich hatte der Roman keinen geringen Anteil an dem zunächst in Jena und Berlin zutage tretenden mächtigen Aufstreben einer neuen, glänzenden, in vollster Auswirkung der eigenen Individualität schwelgenden Gesellschaft. Lebendige Bildung im Sinne einer der unendlichen Fülle und Tiefe des Gemütes Rechnung tragenden Innenkultur wurde ja gerade unter den Romantikern zur Losung. Hier deutete man

---

[1]) Vgl. zum Folgenden *Haym, R.,* Die romantische Schule, 1870. *Dilthey, W.,* Leben Schleiermachers, I. Berlin 1870. *Kirn, O.,* Schleiermacher und die Romantik, in „Vorträge und Aufsätze", herausgegeben von K. Ziegler. Leipzig 1912.

Fichtes Erkenntnistheorie in charakteristischer Weise um und rüstete mit der unerschöpflichen Produktionsmacht, die der Philosoph der absoluten Vernunft zugewiesen, das individuelle Ich aus. Der starke ethische Einschlag der Wissenschaftslehre kam bei dem herrschenden ästhetischen Interesse meist nicht gebührend zur Geltung. Die „ewig bewegliche Tochter Jovis", die Phantasie, war die Königin, der man huldigte. Ihr Reich aber hatte sie in der grenzenlosen Welt des inwendigen Wesens. „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft." Dieses Wort Hardenbergs lässt indessen auch deutlich den Gegensatz erkennen, der zwischen Gœthe und der Romantik bestand. Der klassische Dichter machte den romantischen Rückzug aus der äussern Wirklichkeit ins innere Selbst nicht mit. Seine Konzentration auf das Subjektive schloss eine leidenschaftliche Hingabe an das Gegenständliche niemals aus. Auf der andern Seite ist es freilich wiederum so, dass es für das neue Geschlecht nicht bei einer endgültigen Abwendung von der Welt des Objektiven blieb. Wie wäre sonst die in der Romantik verbreitete Naturandacht möglich geworden? Wie wäre es eben damals zum Erwachen des historischen Sinnes gekommen? Das Subjekt kehrte, wie Eucken [1]) treffend sagt, zu den Dingen zurück und teilte ihnen die vertiefte Innerlichkeit mit, und die vom Subjekt belebte Welt wirkte wie eine objektive Macht auf das Subjekt zurück. Was Herder begonnen, fand eine bedeutsame Fortsetzung.

Um die Wende des Jahrhunderts erschienen in der preussischen Hauptstadt kurz nacheinander zwei anonyme Schriften, die keinen Augenblick darüber im Zweifel lassen konnten, dass ihr Verfasser der romantischen Richtung zugehöre, und die doch den Eindruck des Neuen, bisher nicht Vernommenen hervorrufen mussten. Schleiermachers [2]) „Reden" (1799) und „Monologen" (1800) traten ihren Gang in die Welt an. Als Charitéprediger war der ehemalige Herrnhuter nach Berlin gekommen

---

[1]) Die Lebensanschauungen der grossen Denker [9]. Leipzig 1911, S. 450.

[2]) Vgl. ausser der unter Anm. [1]), S. 66, bereits angeführten Literatur *Wehrung, G.,* Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit dem Romantikern, Stuttgart 1907, und *Süskind, H.,* Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, Tübingen 1909.

und hatte hier ausserordentlich fruchtbare Beziehungen zum Kreis der Romantiker angeknüpft. Einst noch halbswegs bereit, sich mit dem Gedanken abzufinden, dass alles Besondere, Individuelle lediglich äusserlich, zufällig sei, dass die Vernunft uns am wenigsten individualisiere, und ihre Betrachtung uns fast eher vom Wahn der Individualität zurückführe, hatte er es doch immer weniger vermocht, der dringlichen Frage auszuweichen: „Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?“ Schon in Schlobitten war er angesichts der lebendigen Persönlichkeiten des Dohnaschen Hauses zu einer tiefern Würdigung menschlicher Eigenart vorgedrungen. Die Berliner Jahre mit ihrer Fülle von Anregungen hatten die veränderten Anschauungen völlig zur Reife gebracht. Und so unternahm er es, mit gesammelter Energie in seinen beiden Erstlingswerken[1]) die religiöse, ethische, metaphysische Bedeutung der Individualität ins Licht zu setzen, darzutun, wie die Religion als Anschauung und Gefühl des Universums ihren Ort im innersten, geheimnisvollen Wesen des Geistes, in der tiefen Verborgenheit des Gemütes habe, wie sie sich daher unendlich individualisiere, wie der Inhalt der religiösen Anschauung, die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, die Individualität sei, wie überall dem Positiven ein hoher Wert eigne, wie jeweils die Wirksamkeit der religiösen Heroen, der Mittler und Stifterpersönlichkeiten in der Geschichte folgenreich gewesen, wie jeder Mensch auf eigene Art, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente, die Menschheit darstellen solle, wie er zu einem Werk der Gottheit emporgehoben werde, das einer besondern Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat.

Von der eben skizzierten mächtigen, als Kampf um die Schätzung des Individuellen verlaufenden Bewegung sehen wir nun auch den jungen Staudenmaier erfasst[2]). Achtzehnjährig

---

[1]) Ich benütze die kritische Ausgabe der „Reden“[1] von *Otto, R.*, Göttingen 1906, und diejenige der „Monologen“[1] von *Schiele, M.*, Leipzig 1902. Da indessen Staudenmaier je die dritte Auflage der beiden Werke vorlag, kommen für uns im folgenden die „Reden“ und „Monologen“ in ihrer letzten Fassung in Betracht. Ich zitiere also von nun an die erstern nach der 4. (gegenüber der 3., nicht mehr veränderten) bei Reimer-Berlin erschienenen Auflage von 1831; die Änderungen der Monologen-Ausgabe von 1822 (wie übrigens auch derjenigen von 1810) finde ich im Apparat bei Schiele.

[2]) Vgl. zum Biographischen *Lauchert*.

trat er 1818 ins Obergymnasium zu Ellwangen ein und besuchte diese Anstalt bis 1822; während der Dauer von acht Semestern studierte er sodann an der Tübinger katholisch-theologischen Fakultät, weilte ein Jahr lang als Priesteramtskandidat im Seminar zu Rottenburg und war seit 1827 in der Seelsorge tätig, bis er im Herbst 1828 als Repetent ans Wilhelmstift in Tübingen berufen wurde. Dieses Jahrzehnt vom Beginn seiner Ellwanger Gymnasialzeit bis zum Abschluss des kurzen Vikariats bedeutete für ihn die Periode der eigentlichen Bildung. In dieser Zeit öffnete sich seinem Blick auch mehr und mehr die geistig so ungemein angeregte Welt, in die er hineingeboren war. In diesen Jahren entstanden und formten sich seine Gedanken über Wesen und Wert der Individualität. Schon in Ellwangen las er sich mit steigender Lust und Liebe in die Gœthesche Dichtung hinein und legte damit den Grund zu seinem spätern schönen und tiefen Urteil über die geistesgeschichtliche Bedeutung des grossen Weimarers, das er z. B. im Todesjahr Gœthes also formuliert: „Da stand endlich nach langen, dürren Versuchen unser Gœthe auf und brachte Leben in die Kunst. Das ist überhaupt Gœthes unsterbliches Verdienst, Leben und lebendige Bildung in die deutsche Wissenschaft gebracht zu haben. Wie er eine neue Naturwissenschaft durch seine Metamorphosen der Pflanzen begründete, so begründete er auch eine neue Philosophie, und wir dürfen sagen, auch eine neue Theologie, durch seine Gesamttätigkeit von Anfang bis jetzt[1]) . . . Gœthe selbst war der allgewaltige Geist, den er uns in seinem unsterblichen Gedichte vorführt, das keine andere Nation aufzuweisen hat. In dieser Überfülle von Kraft musste der Geist auftreten, wenn der starre Tod der Wissenschaft überwunden werden sollte." (Andenken an Friedrich von Schlegel. Th Q 1832, 616.) Auch der Jüngling mochte sich zwar wohl nicht verhehlen, „dass der Geist, der in Gœthes Werken weht, der christliche gerade nicht sei" (619), dass das neu entzündete Leben noch nicht als das wahre dürfe bezeichnet werden (650); aber er schätzte es jedenfalls freudig und dankbar, dass der Dichter überhaupt zuerst auf das Leben hingewiesen, aus dem fortan alles begriffen und erkannt werden sollte (619 f.). Jetzt

[1]) Dieses „bis jetzt" legt die Vermutung nahe, dass der Aufsatz, der zwar einige Monate nach Gœthes Tod — der Dichter starb am 22. März — erschienen ist, doch noch zu dessen Lebzeiten geschrieben worden.

war man doch aus der vom Leben abgewandten, öden, kalten Schattenwelt des Rationalismus gerettet. Man sah Fülle und Mannigfaltigkeit vor sich ausgebreitet, wo ehedem Armut und Einförmigkeit geherrscht. Starke Antriebe zu scharfer Beobachtung und umfassender Würdigung charakteristischer Erscheinungen, welche für die Augen der Aufklärer verborgen blieben, empfing Staudenmaier im fernern sicherlich auch von Baader, mit dessen aphorismenartigen Abhandlungen er sich, soweit sie damals bereits vorhanden waren, ebenfalls während seiner Gymnasialzeit beschäftigte. Hier fand er u. a. energische Ansätze einer religiös fundamentierten Theorie des Erkennens und ein entschiedenes Hervorkehren des im Denkakt sich geltend machenden Affektmoments[1]). Baader unternahm es, was eine gegenüber den tiefsten Eigentümlichkeiten des geistigen Lebens verständnislose Zeit auseinandergerissen, wiederum fest zusammenzufügen. Durch die Lektüre der Schriften des Münchner Philosophen kam der junge Student in Berührung mit der romantischen Strömung. Doch keineswegs allein auf diese Weise. Er lernte die literarische Produktion Friedrich Schlegels kennen und begeisterte sich für Jean Paul und Novalis. Insbesondere zu des letztern poetischen Werken fühlte er sich mächtig hingezogen. Ihn nannte er den „unsterblichen“, „in dem so rein und klar das Heilige sich spiegelte, dem liebreicher als Millionen andern die Natur sich aufschloss“, aus dem innige Wärme strömte. (Lauchert, 493.) Tatsächlich war Novalis' Bild wie kaum ein zweites geeignet, in ihm Sinn für die Individualität nach ihrer zarten, gemütvollen Seite zu wecken. Und neben Philosophie und Dichtung steigerte endlich sein Interesse am Besondern die Geschichte, die er in der grosszügigen Darstellung Johannes von Müllers auf sich wirken liess. Mit wahrer Leidenschaft versenkte er sich in die Arbeit des genialen, von ihm schwärmerisch verehrten Historikers und horchte gespannt in die Welt des Vergangenen hinein.

Die Tübinger Jahre brachten die bedeutsamen Keime aus der Ellwanger Zeit zur Entfaltung. Staudenmaier verband mit den theologischen weitere intensive philosophische Studien und vertiefte seine Kenntnis der poetischen Literatur. Sein histo-

---

[1]) Vgl. z. B. die erstmalig 1809 gedruckten „Fragmente zu einer Theorie des Erkennens“, S. W., Leipzig 1851 ff., I, 49 ff.

risches Talent betätigte und förderte er, indem er eine von der juristischen Fakultät gestellte Preisfrage aus der Geschichte der kirchlichen Verfassung beantwortete [1]). Ob Schleiermacher bereits in seinen Gesichtskreis trat? Dass der Schüler Dreys in den enzyklopädischen und dogmatischen Vorlesungen von dem Verfasser der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" und der „Glaubenslehre" hörte, ist sehr wahrscheinlich. Allein für uns kommt hier lediglich in Betracht, ob er schon auf der Universität mit dem Schleiermacher der „Reden" und „Monologen" bekannt geworden. Diese Frage muss offen bleiben. Die vorliegenden Dokumente gestatten nicht, darüber etwas Sicheres auszumachen. Denkbar wäre es, dass er damals die beiden Erstlingswerke des Berliner Theologen, die wenige Jahre vorher (1821 und 1822) zum dritten Male in die Welt gegangen waren, in sich aufgenommen hätte. So gut wie gewiss dürfte indessen sein, dass ihm noch vor 1828, d. h. zur Zeit der Konzeption des P Gg, mindestens die „Reden" vertraut waren. Nicht nur enthält der auch nach Lauchert jedenfalls schon in der ersten Niederschrift sich findende Schlussabschnitt des Buches (S. 218 ff.) einen Hinweis auf dieselben (S. 224), sondern er erinnert überhaupt wie manche Teile der Abhandlung durch den blossen Ton und Stil deutlich an die Schleiermachersche Rhetorik. Die von Staudenmaier nachmals in der grossen Rezension der Schleiermacherschen Glaubenslehre [2] (Th Q 1833, 299) mit Beifall zitierte Stelle aus der vierten Rede, wo verlautet, dass es sich gebühre, auf das Höchste, was die Sprache erreichen kann, auch die ganze Fülle und Pracht der menschlichen Rede zu verwenden, dass es unmöglich sei, ohne Dichtkunst Religion anders auszusprechen und mitzuteilen als rednerisch, in aller Kraft und Kunst der Sprache, mochte dem jugendlichen, in heiliger Ergriffenheit ans Herz der Freunde sich wendenden (P Gg, 218) Schriftsteller vorschweben und ihn aneifern, seine Ausdrucksweise mehr oder weniger auf den Ton der „Reden" zu stimmen. (Vgl. P Gg, 109.) Aber auch die übrigen, in der Buchausgabe von 1835 vorkommenden Hinweise auf das Werk

---

[1]) Die Aufgabe lautete: „Quid auctoritatis quidque iuris fuerit principibus christianis circa episcoporum electionem a Constantino Magno ad hodierna usque tempora?" Staudenmaier arbeitete die preisgekrönte Abhandlung während seiner Repetentenzeit um und gab sie 1830 als „Geschichte der Bischofswahlen" in Buchform heraus. S. die Vorrede.

„über die Religion“ (P Gg, 87, 142—144, 149) werden, obwohl sie alle Zusammenhängen angehören, die in der Fassung der Th Q fehlen, nicht erst aus der Giessener Zeit stammen. Sie waren höchst wahrscheinlich schon in der ersten (unverkürzten) Niederschrift zu lesen, der gegenüber die spätere Gestalt der Arbeit nach Staudenmaiers eigenem Zeugnis (P Gg, IX f.) keinerlei *wesentliche* Änderungen zeigte. Eine direkte Heranziehung der „Monologen“ sucht man vergebens. Und doch glaube ich auf Grund von hier und dort zu bemerkenden unverkennbaren Anklängen an diesen Hochgesang eines der Kraft und Herrlichkeit geistiger Individualitäten lebendig sich bewussten Gemütes annehmen zu dürfen, dass dem im Rottenburger Seminar über das Individualitätsproblem nachsinnenden Priesteramtskandidaten auch die Gedanken von Schleiermachers zweiter Schrift gegenwärtig gewesen seien.

Es trat also, wenn vielleicht noch nicht in Tübingen, so doch unmittelbar nach den Universitätsjahren der Romantiker Schleiermacher in Staudenmaiers Gesichtskreis[1]) und fesselte ihn durch die Originalität seines Geistes und sein tiefes Gemüt (Th Q 1833, 297), so dass der katholische Theologe in ihm einen jener Genien bewunderte, die nach Art der vom Verfasser der „Reden“ selbst geschilderten „Mittler“ in ihrem Kreise auf die Menschheit immer einen so wichtigen Einfluss ausüben, altes Leben zerstören und neues herbeiführen (ibid.), und ihn wegen seiner ausserordentlichen Fähigkeit, auf ungemein feine und scharfe Weise die zartesten und tiefsten Verhältnisse und Berührungspunkte des Lebens aufzufinden, sehr lieb gewann (Th Q 1833, 307). Nicht so früh wurde Staudenmaier mit Leibniz, dem „Gründer des Systems der Individualität und der Persönlichkeit“ (P Gg, 150) bekannt. Die Abhandlung über den Pragmatismus der Geistesgaben entstand ohne jede Beziehung zu dessen Monadenlehre. Es gereichte ihrem Urheber zur überraschenden

---

[1]) Ein Argument für die Behauptung von Staudenmaiers Bekanntschaft mit den „Reden“ in der angegebenen Zeit darf vielleicht auch in seinen ca. 1826—1828 aufgezeichneten Reflexionen über „Christentum und christliche Weltansicht“ (Lauchert, 490 ff.) gefunden werden. Hier steht nach einem Zitat aus Novalis das bereits oben angeführte Urteil über diesen Romantiker. Der ganze Passus (a. a. O. 493) aber scheint in formeller, teilweise auch in sachlicher Hinsicht an die Stelle aus der zweiten Rede zu erinnern, welche den berühmten Hinweis auf Spinoza und Novalis enthält („Reden“ [4], 48).

Freude, später anlässlich eindringender Leibnizstudien die Entdeckung zu machen, dass manche der von ihm entwickelten Anschauungen Ähnlichkeit mit Leibnizschen Gedanken besässen (P Gg, 15 f.; Sc E, 15 f.). — Was der Student in emsiger Lektüre an Anregung und Belehrung auf sich einströmen liess, das wurde zweifellos noch glücklich ergänzt durch seinen Verkehr mit so prächtigen Charakteren, wie sie ihm in den Gestalten seiner theologischen Meister begegneten. In Drey, Hirscher, Möhler hatte der für ausgeprägte Individualitäten sich begeisternde Jüngling Männer von kräftiger, edelster Eigenart vor Augen. Er spürte in ihrer Nähe insbesondere auch die Wärme priesterlicher Gesinnung, also gerade die Seite menschlicher Begabung, die er, selbst auf priesterliches Wirken sich vorbereitend, bei seinen Betrachtungen über die Individualität zum Ausgangspunkt machte (P Gg, VI).

Wir treten an Staudenmaiers Individualitätslehre selbst heran. Wir fragen: Wie beantwortet der junge Denker das ihn beschäftigende Rätsel, das einst den jugendlichen Schleiermacher gequält[1]: „Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?“? Wie umschreibt er das Wesen der Individualität? Weiter: Worin sieht er ihre Erscheinungen? Dann aber: Was empfiehlt er als rechte Art der Bildung zur Individualität?

Mit Nachdruck betont Staudenmaier den unsinnlichen Charakter der Individualität. Sie bricht sich wohl oftmals am Sinnlichen, um zur Selbstkenntnis zu gelangen; allein sie stellt sich als etwas wahrhaft Geistiges dar. Noch mehr. Wer nach ihrem Ursprung forscht, kann die Entdeckung machen, dass sie auf etwas Heiliges hindeutet (P Gg, 19). Sie ist ein Werk des göttlichen Geistes. Wenn der Apostel (1. Kor. 12, 4 ff.) der mancherlei Gaben, Ämter und Kräfte gedenkt, die von dem einen Schöpfer und Spender herkommen, so redet er ja von der Individualität und bezeichnet sie eben als etwas Gottgewolltes und darum schlechthin Erhabenes. „Gabe, Beruf und Kraft sind . . . miteinander in demjenigen von Gott selbst verliehen und angekündigt, was wir Individualität nennen“ (VI). Das Individuum erscheint sowohl der Gabe als dem Berufe nach als „eine eigentümliche, aus dem Geiste Gottes fliessende Kraft, eine be-

[1]) Vgl. *Dilthey,* a. a. O., S. 151.

sondere Offenbarung des göttlichen Wesens, ein eigentümlicher Strahl des göttlichen Lichtes" (19). Es entsteht durch Zerspaltung der einen Idee des menschlichen Wesens. Diese Teilung aber nimmt der ewige Herr selbst vor. Er teilt die Weltrollen aus. Und jedes Individuum erhält „einen besondern Anteil am göttlichen Leben, welches ja in allen offenbar werden soll in seiner unendlichen Fülle und in seinem unermesslichen Reichtum" (ibid.). Das Individuum wird „zur wirklichen Erscheinung Gottes in der Welt und unter den Menschen" (20)[1]. Zwischen ihm und dem heiligen Geist besteht eine dem Verhältnis von Radius und Kreiszentrum analoge Beziehung (18 f.). Wie der Radius, vom Mittelpunkt aus in einer eigenen, von den übrigen Radien divergierenden Richtung der Peripherie zustrebend und ins Zentrum wieder zurückkehrend, auf diesem ewig steht und ruht, so gründet sich das Individuum im göttlichen Pneuma, besitzt hier seinen Ursprung und verfolgt von hier aus eine besondere, ihm allein gewiesene, prädestinierte Direktion. Das Wesen der Individualität ist ein von Gott gegebenes. Der Mensch kann es sich nicht selbst verleihen (20). „Er kann es nicht einmal wagen wollen, jenes Wesen sich zu erdenken, es durch Denken zu erzeugen; auch können es ihm andere nicht geben" (ibid.)[1]. Als das Ursprünglichste (147), in der

---

[1]) Hier lehnt sich Staudenmaier an *Fichte* an. In der neunten Vorlesung seiner „Anweisung zum seligen Leben" (vgl. die Ausgabe von *Heinr. Scholz,* Deutsche Bibliothek) redet der Philosoph davon, dass das sittliche Individuum einen „eigentümlichen Anteil am übersinnlichen Sein", am „göttlichen Leben" besitzt (S. 151; 150), dass es „die unmittelbare Erscheinung Gottes ist" (155), dass „diesen seinen eigentümlichen Anteil am übersinnlichen Sein . . . nun keiner sich erdenken oder aus einer andern Wahrheit durch Schlüsse ableiten, oder von einem andern Individuum sich bekanntmachen lassen" kann, „indem dieser Anteil durchaus keinem andern Individuum bekannt zu sein vermag", dass er vielmehr „ihn unmittelbar in sich selber finden" muss (151 f.). Ob Staudenmaiers Beschäftigung mit Fichte bereits in die Zeit der ersten Niederschrift des P Gg fällt, muss dahingestellt bleiben. Ich möchte es nicht für wahrscheinlich halten. Seine Schätzung des „kräftigen Geistes" gibt er in seiner Schleiermacher-Rezension zu erkennen, wo er sagt: „In der Entwicklung der deutschen Philosophie hat auch dieses System vom Ich und seiner unendlichen Tätigkeit seine grosse Bedeutung, und es ist gerade Fichte, der noch am wenigsten allseitig gewürdigt ist. Auch das, was Schleiermacher in den Monologen und selbst in den Reden über Religion, über die *Individualität* und ihr Verhältnis zur Menschheit vorbringt, erinnert sehr an Fichte, namentlich an

überirdischen Region Wurzelnde, trägt die Individualität auch den Charakter der Unzerstörbarkeit. Wir haben in ihr nicht ein flüchtiges Phänomen vor Augen, das früher oder später erlischt; sie ist vielmehr das Unvertilgbarste (147). Der Persönlichkeit, der vollendeten Individualität, eignet Unsterblichkeit (164). „Einmal von Gott ins Dasein gerufen, bleibt die Person in Ewigkeit“ (17). Eingegangen in die Herrlichkeit der jenseitigen Welt, fährt sie fort, in ihrer Weise an sich das Göttliche zu offenbaren, wie sie es im Leben hienieden begonnen (149). So zeigen sich selbst im Verklärungszustande noch Verschiedenheiten. Ein jedes der heimgekehrten Kinder „tritt vor den Ewigen hin als besonderer Strahl seiner Offenbarung. Die Verschiedenheit, in der sie erscheinen, ist nun der besondere Blick des Göttlichen aus ihnen, das Leuchten des ewigen Vaters in ihrem Wesen“ (150). Über das Sterben des Leibes hinaus bleibt die Individualität. Denn in ihr manifestiert sich die Energie des heiligen Geistes. Sollte man es im Blick auf diese Tatsache noch überraschend finden, dass die Individualität nicht vom Geheimnis zu lösen ist? Das Unendliche greift ins Endliche hinein! Zwar muss die göttliche Wirksamkeit nicht so gedacht werden, dass sie in das innere Leben des Menschen einen Riss brächte, „als etwas von der menschlichen Natur und ihren Kräften Abgesondertes und Nebenhergehendes“ erschiene und im Bewusstsein zwei Reihen von einander gleichlaufenden geistigen Tätigkeiten bedingte; „dadurch würde der Zusammenhang unseres Daseins zerstört, und das reine, klare Selbstbewusstsein, das nur in seiner Einheit ein solches sein kann, aufgehoben“ (10). „Der heilige Geist hebt die ursprüng-

---

die schon im Jahre 1794 herausgegebenen Vorlesungen über die *Bestimmung des Gelehrten,* von welchen als Fortsetzung anzusehen ist die Schrift über das *Wesen des Gelehrten* (1806). Auch seine *Anweisung zum seligen Leben* oder die *Religionslehre* gehört hierher, besonders die neunte Vorlesung“ (Th Q 1833, 306 f.). Immerhin ist zu bemerken, dass es in den Vorlesungen über „die Bestimmung des Gelehrten“ heisst: „Könnten alle Menschen vollkommen werden, könnten sie ihr höchstes und letztes Ziel erreichen, so wären sie alle einander völlig gleich“ (Reclam S. 24), und dass in denjenigen über „das Wesen des Gelehrten“ Fichte einmal betont: „Die Idee ist nicht ein individueller Zierat, da das Individuum als solches überhaupt nicht in der Idee liegt, sondern sie strebt auszuströmen in das ganze Menschengeschlecht“ (Reclam S. 92). Vgl. in der Scholzschen Ausgabe der „Anweisung“ Anm. 34 (S. 212 f.).

lichen Tätigkeiten des Geistes nicht auf, setzt auch keine anderen an ihre Stelle; sondern seine Einwirkung besteht darin, dass er die ursprünglichen Tätigkeiten durchdringt, sie in sich aufnimmt und göttlich erhöht, durch welche Erhöhung sie über ihren gewöhnlichen Zustand weit emporgetragen werden; denn im Menschlichen wohnt und lebt nun Göttliches, und der Mensch, infolge dieser Durchdringung, wirkt nun zwar immer noch auf menschliche Art, aber mit göttlich erhöhter Kraft und Tätigkeit“ (ibid.). Die Wirksamkeit des Geistes — nach ihrer hohen und unveränderlichen Seite — „ist die übersinnliche geistige Belebung, die Weihe und Heiligung aller Seelenkräfte des Menschen“ (7). Jene besondere Gabe und Kraft, an der die Individualität haftet, steht mit den andern geistigen Vermögen in Beziehung. „Sie bildet zum gesamten geistigen Systeme, wie im Reiche der Töne es geschieht, den gemeinsamen Grundton“ (21). Sie macht sich die übrigen Kräfte dienend und führt den Zug. Das Hineingreifen des Unendlichen ins Endliche geschieht also keineswegs in tumultuarisch-mirakelhafter Art; der Vorgang ist ein organischer und tendiert auf Harmonie (7 f., 22). Aber damit ist das Geheimnisvolle aus der Individualität nicht verbannt. Diese bleibt „das Innerste, Zarteste und Heimlichste im Menschen“ (147). Immer wieder erweist sich die Persönlichkeit mit ihrem unerschöpflichen innern Reichtum als etwas „Unbekanntes, Undurchdringliches, Anonymes“ (165). Novalis hat recht, wenn er sagt, dass etwas Persönliches sich nicht bestimmt abfragen lässt (166). Individuum est ineffabile[1]). Die grosse individuelle Tat des freien Geistes zeigt uns sehr oft etwas auf, „was wir nicht leicht unter Begriffe bringen können.“ „Die Taten der Liebe, der Aufopferung, der Frömmigkeit, der Religion haben etwas, was wir nicht auflösen können in die gewöhnlichen Begriffe von Pflicht und dergleichen“ (ibid). Im Individuellen offenbart sich letzterdings — Staudenmaier steht hart davor, es auszusprechen — etwas Irrationales.

Es müsste nach all dem ein wunderbarer Reiz darin liegen, das Wesen dieses Individuellen durch alle seine Erscheinungen hindurch zu verfolgen. Der jugendliche Denker fühlt sich „mächtig gedrungen“, die Gesamtheit der Individualitäten „zu

---

[1]) *Gœthe* an Lavater (Briefe, herausgegeben von H. Hirzel, Leipzig 1833, S. 104).

schauen und schauend darzustellen, sowie das ganze reiche Leben der durch den heiligen Geist Begabten, Berufenen und mit herrlichen Kräften Ausgerüsteten" (23). Aber dieses Leben vermag ein menschliches Auge nicht zu übersehen. In der ganzen Kirche ist ja kein Unbegabter; der göttliche Geist erfüllt und durchströmt alle ihre Glieder; „in jedem wohnet die heilige, ewigschaffende Urkraft" (132). Sich selbst in die nötigen Schranken zurückweisend, soll das Wissen damit sich begnügen, jene Offenbarungen des Geistes zu betrachten, „um die sich in der Erfahrung, die wir zu machen imstande sind, das Leben der Individuen selbst wieder als um seine Axe dreht" (23). „Diese Offenbarungen sind nach reiner Wahrnehmung des Lebens Wissenschaft, Recht, Kunst und Priestertum" (ibid.). Wo man den Trieb nach wahrer Erkenntnis wirksam werden lässt, wo man um Herstellung und Erhaltung staatlicher Ordnung sich bemüht, wo man im Dienste schöpferischer Phantasie das Schöne gestaltet, wo man von dem göttlichen Herrn Sendung und Auftrag entgegennimmt, unablässig an der Ausbreitung des himmlischen Reiches auf Erden zu arbeiten, und dieser Sendung sich würdig zu erzeigen strebt, da ist Individuelles zu finden. Jeder Forscher, Staatsmann, Künstler und Priester unterscheidet sich natürlich wieder von den übrigen Fachgenossen infolge einer bestimmten Modifikation der ihm mit ihnen gemeinsamen Gabe. Dadurch kommt es eben zu der unermesslichen, nicht auszudenkenden Fülle geistiger Besonderheiten. Aber schon die Vertreter desselben Berufes repräsentieren zusammen eine ausgeprägte Individualität und heben sich von den andern Gruppen der durch gleiche Interessen und Tätigkeit zusammengehörenden Persönlichkeiten scharf ab. Und so ergibt sich bereits für den, der den Blick bloss erst auf solche Kollektivindividualitäten richtet, ein sehr eindrucksvolles Bild von der bunten Mannigfaltigkeit des vom Geist durchwalteten Daseins. Er sieht Menschen, die zum Denken besonders organisiert sind, Gott seine Gedanken nachdenken und, sich in sie hineinlebend, ein göttliches Leben leben (111), die nach dem erhabenen Beispiel des Grössten unter den Philosophen unaufhaltsam nach dem Urwesen vorstreben und es in seiner ewigen, durch Entstehen und Vergehen der Dinge nicht berührten Unwandelbarkeit zu enthüllen suchen (112 f.), Gelehrte, die wie Johannes von Müller in dem von Christus ausstrahlenden Licht die Weltgeschichte zu be-

greifen und zu deuten vermögen (114 f.); er gewahrt Männer, die berufen sind, Recht und Gerechtigkeit herrschen zu lassen und das Ideal des Staates mit seinem höchsten Zweck der Humanität kräftig zu realisieren, die in göttlicher Vollmacht Gesetze schaffen und das Amt der Regenten zur Vollbringung eines göttlichen Werkes ausüben (116 f.); er erblickt jene „glücklich Geborenen, die von selbst und ohne Mühe das Göttliche schauen, mit der Anschauung aber auch das Vermögen empfangen haben, es äusserlich auszusprechen und darzustellen, die Künstler, die, aus dunkler, unabwendbarer Notwendigkeit heraus produzierend, im Endlichen das Unendliche aufleuchten lassen (118 ff.); er hat Gestalten vor Augen, in denen „hoher Ernst, tiefe Ehrfurcht vor dem Heiligen, geheimnisvolle Ahnungen und Bewegungen, lebendiger, kindlicher Glaube, flammende Liebe, Gebet und Begeisterung, plötzliches Stillstehen, Versunkenheit in sich selber und ernstes Nachsinnen oft mitten unter heitern Freunden der Jugend“ die Weissagungen des in ihrem Geiste aufdämmernden göttlichen Amtes gewesen, und die nun kraft himmlischer Gnade die seltsamsten Verhältnisse und Beziehungen des Lebens entwirren und den Gläubigen klarmachen, sich selbst als Träger der heiligsten Funktionen der Kirche begreifen und — echte Priester und Mittler — darauf bedacht sind, „dass durch ein ewiges Lautwerden und eine ewige Feier heiliger Mysterien das Mittleramt Jesu Christi, . . . dadurch aber die Verklärung ins Bild des Erlösers . . . an den Gläubigen vollzogen werde“ (123 ff., 148 f.). Die genannten Offenbarungen des Geistes sind indessen nicht die einzigen. Gaben, Kräfte und Ämter — und damit Individualitäten — treten uns weiterhin entgegen, wenn wir uns dem „untern Gebiet des Lebens“ zuwenden (23). Diese letztern Erscheinungen können, gegen jene gehalten, als „die kleinern“ (ibid.) bezeichnet werden, obwohl es, da „unter den Geistesgaben und Kräften kein *wesentlicher* Unterschied gesetzt“ ist (133), — prinzipiell gesprochen — nicht angeht, die Individualitäten im Sinne einer staffelnden Wertung zu beurteilen. Menschen, die — rein äusserlich genommen (133) — der „untern Klasse“ angehören, sind unter Umständen so gut wie irgend jemand auf der Welt Zeugen des in ihnen wohnenden göttlichen Lebensprinzips. Da erweist sich der schlichte Handwerker in gewissem Sinn als ein Künstler und strebt bei der Gestaltung seiner Produkte stetsfort zur

Schönheit der Form empor. Da gibt der Landmann die Würde und Bedeutung seines Standes deutlich zu erkennen, indem er die heilige Natur, die er anbaut, mit der er umgeht, versteht und liebt, wie mancher Naturforscher sie nicht versteht und liebt, dem „aus Mangel an Einfalt das tiefere Eindringen in ihr inneres Dasein und Leben unmöglich wird“ (127 ff.).

Pneumatischen Charakters ist die Individualität, und wo immer man Geistbegabten begegnet, da hat man ihre Erscheinungen vor sich. So stellt sich uns bis jetzt Staudenmaiers Gedankengang dar. Indessen an eine ungestörte Kontinuität dieser Betrachtungsweise, wie man sie nach unserer Skizze wohl vermuten möchte, darf nun doch nicht gedacht werden. Etwas Unsicheres und Schwankendes kommt in die Ausführungen über den Pragmatismus der Geistesgaben schon insofern hinein, als der Begriff des Individuellen trotz der nachdrücklichen Behauptung von dessen unsinnlicher Beschaffenheit (19) nicht ausschliesslich zur Bezeichnung rein geistiger Phänomene verwendet wird. So redet Staudenmaier einmal davon, dass, wie „in den verschiedenen und stets bedeutungsvollern Formen und Gestalten der Natur ein stetes Aufsteigen zur menschlichen Gestalt wahrgenommen“ werde, ebenso auch „ein Aufsteigen immer bedeutungsvoller werdender Individuen“ zur Persönlichkeit sichtbar sei, „obschon sie diese nicht erreichen, jedoch immer näher kommen, da ja auch die heilige Schrift auf eine kommende Zeit hinweist, in welcher die Natur, befreit von ihrem falschen Sein, in den Zustand der Freiheit der Kinder Gottes versetzt wird“ (163 f.). Die Temperamente und Geschlechter werden bald als Individualitäten behandelt (VII) und mit dem Eigentümlichen des Nationallebens zusammengestellt (103), welches dadurch wirklich wird, dass in dem einen Volk „ein tieferes Wesen, in dem andern ein höherer Ernst, in diesem der Sinn für Wissenschaft, in jenem der Sinn für Kunst u. s. f. hervortritt“, „dass hier mehr die Vernunft, dort mehr der Verstand“ sich bekundet, das eine Mal die Phantasie, das andere Mal der Wille auf besondere Weise erscheint, dass jedenfalls immer „eine wesentliche Seite, eine ewige Kraft des allgemeinen Menschengeistes“ sich offenbart (45), — bald wieder als „Verhältnisse“ bezeichnet, die nur „in gewissem Verstande Individualitäten bilden helfen“, „nichts schlechthin oder rein Geistiges“ repräsentieren, wohl aber *am* Geistigen sind, tief in dasselbe

einranken und es „mannigfaltig auf eine entschiedene, wennschon verborgene, feine Weise“ bestimmen, „ohne dass der Mensch es hindern kann, weil er diesen Einfluss oft am wenigsten auf sich ausüben sieht“, die „so in der Mitte zwischen dem Physischen und Psychischen“ liegen, „dass sie dem letztern mehr angehören“ (23 f.). Eine weitere Unstimmigkeit macht sich dann aber bemerkbar, wenn man die obigen Darlegungen über Wesen und Erscheinungsweisen der Individualität mit jenen Erörterungen des Buches vergleicht, die das Individuelle in den „natürlichen“ Gaben und Kräften wurzeln lassen und es somit auch dort hervortreten sehen, wo ein Walten und Wirken des göttlichen Geistes nicht angenommen wird. Es wäre nach Staudenmaier ein Missverständnis, wollte man den heiligen Geist als den „Schöpfer der unendlich vielen Eigentümlichkeiten in der geistigen Welt“ betrachten. Ursprünglich manifestiert er sich „nicht in jenen Proprietäten“ (10 f.). Die Individualitäten kommen mit den Menschen in die Welt. „Jede Geburt ist eine neue Schöpfung des Menschen und diese eine eigentümliche Menschwerdung, jeder einzelne Mensch ein besonderes Menschenwesen, das nie war und nie sein wird“ (13). Ja, einen Anteil am göttlichen Leben „nimmt jeder schon dadurch für sich in Anspruch, dass er *ist* und in die Welt als Mensch eintritt“ (19)[1]. Die Völker der alten, vorchristlichen Zeit enthüllen sich als sehr bemerkenswerte Individualitäten (46—56); einzelne derselben haben verschiedene Kräfte des Geistes ganz besonders herausgebildet, z. B. die Griechen den Sinn für Kunst, die Römer den Sinn für Recht und Gerechtigkeit (103). Es ist zweifellos, dass hier eine Auffassung von der Individualität geboten wird, die sich mit der früher entwickelten nicht einfach deckt. Staudenmaier bemüht sich denn auch, einen Ausgleich zustande zu bringen und die beiden heterogenen Betrachtungsweisen ineinander übergehen zu lassen. Daher wird einerseits das Angewiesensein des göttlichen Pneuma auf die psychischen Vermögen energisch betont und der Zusammenhang zwischen „natürlicher Gabe“ und „Charisma“ (11) aufgezeigt; anderseits erhält der Satz einen starken Akzent, dass alles Wertvolle der vom heiligen Geist nicht durchdrungenen Individualitäten durch die

---

[1]) Vgl. dazu *Fichte,* Anweisung, S. 150 f.: „Jeder, ohne Ausnahme, erhält notwendig durch seinen blossen Eintritt in die Wirklichkeit seinen Anteil an diesem übersinnlichen Sein.“

Weihe und Verklärung dieses Geistes noch unvergleichlich gesteigert würde. Nun ist es ja gewiss ein vollkommen richtiger und unveräusserlicher Gedanke, dass bei der Wirksamkeit des Geistes in uns unsere natürlichen Funktionen nicht ausgeschaltet, sondern vielmehr ihrem ganzen Umfange nach benützt werden; es geht auch sicherlich nicht an, die durch die schöpferische göttliche Kraft produzierten pura naturalia (11) als von Gott schlechthin geschieden und einzig auf sich selbst gestellt zu denken; endlich muss gesagt werden, dass, sobald man den Blick auf das Ineinander von Endlichem und Unendlichem richtet, man es mit einem sehr realen, letzterdings begrifflich gar nicht zu lösenden Problem zu tun hat. Aber trotz alledem drängt sich gegenüber dem bei Staudenmaier gegebenen Befund der Eindruck von einer nicht schon sachlich notwendigen Diskrepanz auf. Diese Diskrepanz können wir jetzt freilich, nachdem sie hervorgehoben worden, auf sich beruhen lassen. Sie gewinnt für uns lediglich insofern Bedeutung, als sie, gleich jener die anfangs aufgestellte Definition sprengenden Verwendung des Individualitätsbegriffs, dafür zeugt, wie sehr unser Denker in seinem lebendigen Interesse an der Individualität, nicht nur bestrebt ist, sie möglichst tief verankert zu sehen, sondern auch darauf dringt, sie durch keinerlei Vorurteile seinem Auge sich verdecken zu lassen, vielmehr überall wahrzunehmen, wo immer sie sich offenbart.

Der aus dem Geiste Gottes strömende Reichtum ist nun aber nach Staudenmaier nicht bloss gegeben, sondern auch „aufgegeben". So darf auch die uns verliehene Individualität keineswegs nur als Gabe, soll vielmehr nicht minder als Aufgabe gelten (20). Es erwächst dem Menschen die ernste Pflicht, das ihm Geschenkte mit Liebe zu ergreifen und zur Virtuosität zu erheben (ibid.). Sinnlos wäre es zwar, an die Möglichkeit selbsteigenen Erzeugens der Individualität zu denken (ibid.); allein unsere Fähigkeit, das in uns Grundgelegte zur Entfaltung zu bringen, steht ausser Zweifel. Es gibt eine Bildung zur Individualität (172). Wie gestaltet sie sich? Staudenmaier kennt zwei Wege, die zur Herausbildung der Individualität führen, die Selbstanschauung und die Betrachtung der Menschheit. Diese beiden Wege dürfen nicht voneinander isoliert werden. Der eine allein lässt noch nicht zum Ziel gelangen. Sie gehören zusammen, sind wunderbar ineinander verschlungen. — Der

Mensch muss in sich selbst schauen, fragend an seinen eigenen Geist herantreten (140), sich im eigenen Innern vernehmen und verstehen, den in seinem Wesen waltenden göttlichen Geist lebendig erfahren (3). Das erste Notwendige ist, dass wir hinabsteigen in die Tiefen unseres Innern. „Denn nur dort zeigt sich der Kern des Lebens" (219). Im heiligsten Funken unseres Wesens soll das Göttliche gesucht werden. Da gilt es, darauf zu merken, „wie . . . sich gestalten will das göttliche Reich" (ibid.). Unumgängliche Bedingung zur Entfaltung unserer Eigentümlichkeit ist das Streben nach Licht und Klarheit über uns selbst. Wer dafür blind ist, dass in uns das Ideal des Lebens aufsteigen möchte wie eine heilige Göttergestalt, der verharrt gleichsam in einem dumpfen, gehalt- und selbstlosen Geistestraum (ibid.). Nur der, welcher den Blick in sein Inneres richtet, erwacht zum schönen Gefühle seiner selbst (220). Für ihn ist es dann, als sei er aus der Entfernung in einem fremden Reiche in seine wahre Heimat zurückgekehrt, hätte jetzt „ein eigenes Haus und eigenen Herd und eigene Flammen, lodernd auf demselben" (ibid). Er wird darum imstande sein, in den hochwichtigen Augenblicken der grossen Wahlen seines Lebens auf Gott und sich allein zu rechnen, umstrickende Bande zu lösen und grösser zu sein als alle Rücksichten (ibid.). Er wird auch sein geheimnisvolles Schicksal begreifen, das niemand ihm deuten könnte, und darin die göttliche Sprache, das himmlische Zeichen (Joh. 12, 27—32) erkennen (225 f.). „Kehret in euch zurück!" (223) heisst denn die Losung für alle, die willens sind, ihre Individualität kräftig herauszubilden. — Gewiss: „Keiner wolle . . . seine Bestimmung suchen, keiner schaffen und bilden ausser dem Heiligtum seiner Natur, wo er weder Gabe, noch Beruf, noch Licht, noch Kraft hat. Kein menschlicher Geist, keine Zeit, kein Schicksal, keine Schule kann Grund in ihm legen und ihn vollenden" (2 f.). Aber all das vermag doch anderseits, ihn zu erregen, aufmerksam auf sich selbst zu machen (ibid.). Und nicht nur das. Wer die Welt aus den Augen verliert, wem so alles Edle und Grosse, das in der Menschheit sich zeigt, verborgen bleibt, der leidet in seinem eigenen Leben Schaden, es gewinnt keinen innern, kräftigen Zusammenhang (42 f.). Wie der Betrachtung seiner selbst, bedarf der zur Individualität sich Entwickelnde der Anschauung des Ganzen (104). Ja, „die erste Erweckung der eigenen Natur . . . kommt von aussen her durch die Gemeinschaft mit den Mit-

geistern." „Die Saiten zum Tone unseres Wesens sind zwar allein in unserem Inneren, aber lautlos, stumm und unvernommen. Nur die Gemeinschaft macht das eigene Innere verständlich; nur wenn das Gemüt vom Geist des Ganzen berührt wird, enthüllet sich das Innere wie in einem dargebotenen Spiegel die Gestalt" (139 f.)[1]. Umgekehrt: „Mit dem Verschwinden und der allmählich gänzlich hervortretenden Abwesenheit des Bewusstseins vom Ganzen verschwindet . . . die Erkenntnis seiner selbst." „Das individuelle Dasein reibt sich selbst auf, und losgelassen von Gott und den Menschen, versinkt und geht es unter im Abgrunde des eigenen Lebens" (141). Darum gilt es, das Leben des Ganzen mit Begeisterung zu ergreifen (223), „sein Herz im Herzen der Menschheit schlagen zu lassen" (105), „sein Bewusstsein zum Bewusstsein der ganzen Menschheit zu erweitern" (58), „zur Menschheit selbst zu werden" (105). Doch eben hier tritt es hervor, wie die beiden Wege, die zur Individualität führen, ineinander verschlungen sind, wie die beiden Anschauungen in engster Wechselwirkung stehen. Die Menschheit findet so recht nur der, welcher bereits sich selbst gefunden. „Ist . . . jenes erste Erwachen durch das Ganze geschehen und der Mensch zum Bewusstsein gekommen, so tritt das Gegenteil ein. Um das Ganze zu verstehen, muss der Mensch in sich selbst schauen, seinen eigenen Geist fragen, wenn er will, dass die Geister ihm antworten. Und hier ist denn wiederum an der vollkommenen Ausbildung der Individualität alles gelegen" (140). Das Individualprinzip ist zugleich Sozialprinzip[2].

„Wer sich nicht selbst anschaut, nie wird er das Ganze begreifen,
Wer nicht das Ganze gesucht, findet wohl nimmer sich selbst[3])."

Zusammenfassend schreibt unser Denker am Schlusse seines Buches über die Individualität die Mahnung hin: „Achtet die Selbstvollendung nach euren Gaben, Beruf und Kräften als das Herrlichste und Höchste des Lebens, und setzet das Leben selbst an seine Verwirklichung!" (227 f.)

Arnold Gilg.

---

[1]) Diese Sätze, die sich schon in der Fassung der Th Q finden, erinnern stark an Stellen aus den „Monologen" (z. B. Ausgabe Schiele, S. 21). Vgl. oben S. 17.

[2]) Vgl. *Schiele, M.,* S. XXVII.

[3]) Aus Schleiermachers zweitem Tagebuch (*Dilthey,* Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers, S. 118).

(Fortsetzung folgt.)

BIBLIOGRAPHIE.

Vom Kirchenrecht des Kaisers Justinian I.

ALIVISATOS, Dr. Hamilcar S.: **Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.** Berlin, Trowitzsch und Sohn, 1913, 133 S. (Nr. 17 der „Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche“, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg.)

Dass Theologie und Jurisprudenz sich nahe berühren und oft genug nur zu sehr ineinandergreifen, zeigt die tägliche Erfahrung. Namentlich ist das der Fall, wenn der Regent eines Landes nicht bloss im allgemeinen darauf bedacht ist, unter seinem Volke Ruhe und Ordnung herzustellen und zu erhalten, sondern insbesondere auch ein starkes religiöses Interesse hat. In diesem Falle wird er unwillkürlich seine Macht auch zu dem Zwecke geltend machen, unter dem Volke der Religion Vorschub zu leisten, die er für die wahre hält. Will man das an einem klassischen Beispiel beleuchten, so eignet sich dazu kaum ein Herrscher der christlichen Zeit besser als der Kaiser Justinian I. Seine kirchliche Gesetzgebung verdient auch deswegen studiert zu werden, weil sie zum grössten Teil in der griechischen Kirche heute noch Gültigkeit hat. Der Verfasser der vorliegenden Schrift spricht die Hoffnung aus, binnen zwei Jahren in einer neuen Schrift „das Verhältnis der heutigen Gesetzgebung der griechischen Kirche zu der justinianischen“ darstellen zu können. In der oben angezeigten Schrift beschränkt er sich auf eine knappe, aber umfassende und systematisch geordnete Darstellung der kirchlichen Gesetzgebung des genannten Kaisers.

Alivisatos ist zu der Überzeugung gelangt, dass Justinian nicht bloss aus politischen Erwägungen dazukam, die kirchlichen Verhältnisse seines Reiches zu ordnen, sondern sich bei seinen bezüglichen Erlassen von persönlicher Religiösität leiten

liess, und dass auch intolerante Verordnungen in der religiösen Fürsorge wurzeln, zu der er sich verpflichtet glaubte. Daher war es angezeigt, der eigentlichen Abhandlung eine kurze Biographie vorangehen zu lassen und den grossen Kaiser auch als Theologen zu charakterisieren. Justinian, geboren 483 in einem kleinen Dorf, das mit dem heutigen Üsküb identisch sein könnte, kam jung nach Konstantinopel an den Hof seines Onkels, des Kaisers Justin († 527), widmete sich hier juristischen, militärischen und theologischen Studien, wurde von seinem kinderlosen Onkel adoptiert, zum Mitregenten ernannt und nach dem Tod des Onkels als Alleinherrscher anerkannt. Er starb am 14. November 565. Ein Denkmal seines kirchlichen Sinnes ist die in den Jahren 532—537 erbaute Kathedrale „Hagia Sophia“ in Konstantinopel, ein Tempel, der am Tage der Einweihung den in das geöffnete Tor eintretenden Kaiser zu dem Rufe berechtigte: „Salomon, ich habe dich übertroffen“. Obwohl seine Frau eine Monophysitin, also nach damaliger Anschauung eine Ketzerin war, wird ihm doch nicht bloss strenge Orthodoxie, sondern geradezu Intoleranz nachgesagt. Nach heutigen Anschauungen ist dieser Vorwurf, wie sich aus seinen Erlassen ergibt, tatsächlich gerechtfertigt.

Übrigens ist Justinian nicht bloss kirchlicher Gesetzgeber, sondern selbst auch Theologe gewesen. Wenn er auch nicht zu den „Kirchenvätern“ gerechnet wird, so hat er doch eine ganze Reihe theologischer Schriften verfasst, die auf uns gekommen sind und an deren Echtheit Alivisatos nicht zweifelt. Insbesondere wagte sich der gelehrte Kaiser auch an den grossen Origenes († 254), in dessen Werken er zehn verdammenswerte Häresien zu finden glaubte. Grössere kirchenrechtliche Bedeutung haben die auf uns gekommenen Briefe. Diese sind meistens an abendländische Bischöfe gerichtet und in lateinischer Sprache abgefasst. Immerhin bezeichnet Harnack den Kaiser Justinian als „den besten Dogmatiker seiner Zeit und in seinem Lande“ (S. 19). Seine Quelle waren die hl. Schrift und die Kirchenväter; aber es ist selbstverständlich, dass auch er die theologische Luft seiner Zeit atmete. Seine Lehre wurde von der Kirche als korrekt anerkannt und erhielt so die massgebende Bedeutung kirchlicher und staatlicher Gesetze. „Alles, was Justinian gelernt, geglaubt und gelehrt hat, hat er zum Staatsgesetz erhoben“ (S. 21).

„Die Gesetzgebung für innere Angelegenheiten oder Glaubenssachen“ (S. 22—49) interessiert uns hier weniger. Justinian hatte freilich nicht die Absicht, mit seinen Edikten neue Dogmen zu schaffen, bzw. den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit mit präziseren Definitionen ein Ende zu machen, sondern er betonte mit Nachdruck, dass es gelte, die Dogmen der bisherigen vier ökumenischen Konzilien rein und unverfälscht zu bewahren (S. 24). Immerhin hat er eben doch mit kaiserlicher Autorität die Anschauungen, die diesen Konzilien widersprachen, zurückgewiesen, und, was die Beschlüsse des fünften ökumenischen Konzils (553) betrifft, *zum voraus* mit förmlichen Edikten festgestellt, was (im sog. Dreikapitelstreit) als kirchliche Lehre zu gelten habe. Alivisatos gibt zu, dass diese „Religionspolitik“ mit gutem Grund beanstandet werden könne; aber er bemerkt, Justinian habe eigentlich nur legitimiert, was die Theologie bereits gesagt hatte, und er habe auch im Interesse der Kirche selbst den Streitigkeiten ein Ende machen müssen (S. 29). Allein weder die kaiserlichen Edikte noch die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien vermochten die theologische Übereinstimmung unter den kirchlichen Wortführern wieder herzustellen. Daher lag es nahe, den theoretischen Auseinandersetzungen mit praktischen Massnahmen nachzuhelfen. Solche Massnahmen waren Entziehung der politischen Rechte, Verbot der Religionsübung, Konfiskation des Vermögens, Entrechtung der Frauen hinsichtlich der Mitgift, Verbannung. So entstand ein Staatskirchenrecht, das mit dem Evangelium Jesu Christi wenig mehr zu tun hatte. Die Umgestaltung kirchlicher Dogmen zu Staatsgesetzen und der Versuch, die Anhänger abweichender Anschauungen mit staatlicher Gewalt zum Schweigen zu bringen, erwiesen sich nicht als ausreichend, die kirchliche Einheit wieder herzustellen und zu erhalten. Die monophysitische Kirche, gegen die die Erlasse hauptsächlich gerichtet waren, existiert bis heute.

Sympathischer berühren uns die Bestrebungen, die Alivisatos unter dem Titel „Gesetzgebung für äussere Angelegenheiten der Kirche“ zusammenfasst. Hier handelt es sich um eine Regelung von Verhältnissen, die zur öffentlichen Ordnung gehören und für die Regierung, die den religiösen und kirchlichen Interessen des Volkes dienen will, nicht gleichgültig sein können. Justinian hatte freilich die Kirchenverfassung

nicht erst zu schaffen. Priestertum und Mönchtum, Diakonat, Presbyterat und Episkopat, Diözesen, Provinzen und Patriarchate, Diözesan-, Provinzial-, und ökumenische Synoden gehörten von jeher zu den Einrichtungen, ohne die man die Reichskirche gar nicht denken konnte. Aber Justinian griff mit seiner Gesetzgebung in alle diese Verhältnisse ein, suchte die Missstände zu beseitigen, die sich eingeschlichen hatten, und die kirchlichen Einrichtungen für die öffentliche Wohlfahrt nutzbar zu machen. Wollte man aus den kaiserlichen Edikten einfach die Bestimmungen zusammenstellen, die sich auf die Macht der Bischöfe und namentlich ihre Stellung gegenüber den Staatsbeamten beziehen, so könnte man den Schein erwecken, die „Kirche“, d. h. die Hierarchie, habe unter Justinian eine Oberhoheit über den Staat ausgeübt, wie sie von den mittelalterlichen Päpsten in Anspruch genommen worden ist. Dieser Meinung tritt Alivisatos mit Recht entgegen. Die Privilegien der Bischöfe waren eben nicht ein Ausfluss ihres geistlichen Amtes, sondern Geschenke des Kaisers, der das geistliche Amt zu Ehren bringen wollte. „Niemals hat die Kirche, selbst wenn sie es konnte, Ansprüche auf die Hoheitsrechte des Staates erhoben“ (S. 118). Justinian erliess Bestimmungen über die persönlichen Eigenschaften, die ein Bischofskandidat haben müsse, regelte die Bedingungen, unter denen die Konsekration stattfinden durfte, verpflichtete die Bischöfe zu geziemender Lebensführung und Amtsverwaltung. Kurz, da der Staat im Kaiser verkörpert war, galt es als völlig selbstverständlich, dass auch die obersten Organe der Kirche unter der Hoheit des Kaisers standen (S. 52 ff.)

Wie dachte sich Justinian das Verhältnis zwischen dem Staat und dem *Bischof von Rom?* Auch in dieser Hinsicht würde die Methode, einzelne Aeusserungen aus dem Zusammenhang zu reissen und damit vorgefasste Meinungen scheinbar zu begründen, zu grundfalschen Vorstellungen führen. Der Verfasser erkennt an (S. 60 f.), dass Justinian mit der Einheit der Kirche immer den Gedanken an die Einheit mit Rom verband. Daraus liesse sich die ganze Theorie herleiten, die vom vatikanischen Konzil sanktioniert worden ist. Allein Alivisatos unterlässt nicht, ausdrücklich zu bemerken, dass von einer Anerkennung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates über die orientalischen Kirchen keine Rede sein könne. Die ehrerbietigen Titel, die der Kaiser

dem römischen Bischof gibt, sind Höflichkeitsphrasen, mit denen der „ökumenische“ Patriarch von „Neu-Rom“ (Konstantinopel) ebenso reichlich bedacht wird wie der von „Alt-Rom“. Die fünf Patriarchate gehörten zu den kirchlichen Einrichtungen, die Justinian vorfand, und die er nicht antastete. Aber auch ihnen gegenüber wahrte er seine kaiserliche Oberhoheit. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Tatsache, dass er aus eigener Machtvollkommenheit vielen Bischöfen die Unabhängigkeit von jedem Patriarchate gab und sie damit gleichsam zu „reichsunmittelbaren“ Fürsten machte. Das auffälligste Beispiel dieser Art ist der Bischof der Stadt „Prima Justiniana“, zu der der Kaiser sein Heimatdorf erweitert hatte. Justinian machte diese Stadt zum Sitz eines Bischofs, gab dem Bischof Titel und Rechte eines Erzbischofs, unterstellte ihm verschiedene Kirchenprovinzen, befreite ihn von der Oberhoheit der Patriarchen und verlieh ihm für sein Gebiet die gleichen Befugnisse, die „*der apostoliche Stuhl von Rom in seiner eigenen Eparchie innehabe*“ (S. 62).

Ebensowenig wie die kirchlichen Ämter hatte Justinian die kirchlichen Synoden erst zu schaffen: sie existierten von jeher, und zwar in der Form von Diözesan-, Provinzial- und ökumenischen Synoden. Aber der Kaiser hielt streng darauf, dass sie sich regelmässig versammelten, gab die Gegenstände an, mit denen sie sich zu befassen hatten, ordnete den Instanzengang im Falle von Meinungsverschiedenheiten, Disziplinarprozessen und andern Streitigkeiten. Auch die Synoden standen unter staatlicher Hoheit. Namentlich nahm der Kaiser das Recht in Anspruch, die ökumenischen Synoden zu berufen (S. 65). Aber Alivisatos ist nun doch nicht der Meinung, dass also auch ein allgemeines Konzil lediglich ein weltliches Institut sei, das die päpstliche Unfehlbarkeit nicht entbehrlich mache, sondern zur Voraussetzung habe. Wenn auch Justinian das Konzil berufen habe, so habe er dieses doch nicht bloss als sein Werkzeug, sondern als die Vertretung der Kirche anerkannt und seine Beschlüsse als massgebend hingenommen.

Wie mit diesen grossen Angelegenheiten der Reichskirche, so befasste sich Justinian in seiner kirchlichen Gesetzgebung auch mit der Ordination, der Lebensweise, den Aufgaben, den Besoldungsverhältnissen der Priester und Diakonen. Wir müssen darauf verzichten, auf die bezüglichen Ausführungen

(S. 67—98) näher einzugehen. Aber gerade diese in das kirchliche und gottesdienstliche Leben jeder Gemeinde eingreifenden Gesetze zeigen wieder, dass die Kirche unter Justinian nicht eine Organisation ist, die selbständig neben dem Staate existiert und sich mit diesem in die Regierung des Volkes teilt, sondern das Volk selbst ist, dessen Religionsübung so geordnet werden soll, dass sie der öffentlichen Wohlfahrt dient und darum der staatlichen Aufsicht ebenso untersteht wie andere allgemeine Angelegenheiten. Daraus erklärt es sich, dass Justinian sogar rein liturgische Dinge, die er für wichtig hielt, zum Gegenstand gesetzlicher Verordnungen machte. Eine solche Verordnung erliess der dreiundachtzigjährige Kaiser noch in seinem Todesjahr. Sie ist so charakteristisch, dass wir deren Inhalt mit den Worten des Verfassers der vorliegenden Schrift angeben wollen. *Alivisatos* schreibt S. 78 f:

„Was die Zelebrierung der Messe und anderer Hauptgottesdienste betrifft, so scheint auch im Orient die abendländische Sitte eingeführt worden zu sein, wonach der Priester allein fungiert, ohne dass das Volk am Gottesdienst teilnahm (der priesterlichen Handlung folgte und die Gebete mitsprach). Viele Priester lasen nach abendländischer Sitte die Messe und andere gottesdienstliche Texte in der Kirche ganz leise für sich, ohne Rücksicht auf die Teilnahme des Volkes. Das litt Justinian keineswegs und verbot in Novella 137, vom 26. März 565, den Bischöfen und Presbytern, die priesterlichen Gebete leise und für sich zu lesen, forderte im Gegenteil, Liturgie, Taufgebete und anderes der Art laut zu sprechen, damit auch das Volk an diesen Gebeten teilnehmen könne. Sein Gebot gründete Justinian auf 1. Kor. 14, 16 („Wenn du danksagst im Geiste, wie soll der, der den Platz des Laien einnimmt, Amen sagen auf deine Danksagung, da er nicht weiss, was du sagst?"), und auf Röm. 10, 10 („Wenn man mit dem Herzen glaubt, wird man gerecht; wenn man mit dem Munde bekennt, wird man selig"). Kleriker, die auf solche Weise die Gottesdienste zelebrierten, sollten von den Provinzialsynoden angeklagt und von ihnen abgesetzt werden. Den Bischöfen aber und den höhern Klerikern, wie auch den Staatsbeamten wurde bei schweren Strafen die Beaufsichtigung der Kleriker in dieser Richtung anbefohlen."

An diesen Mitteilungen dürfte es genügen zum Beweise, dass die Schrift von Alivisatos, der selbst auch der griechischen

Kirche anzugehören scheint, sehr interessant und lehrreich ist. Man darf auf den zweiten Teil, der von den heutigen Einrichtungen handeln wird, gespannt sein. E. H.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Herausgegeben von Geh.-Rat Prof. Dr. O. Bardenhewer, Prof. Dr. Th. Schermann, Prof. Dr. K. Weyman. Kempten, Jos. Köselsche Buchhandlung.

Band XIII: Des hl. Athanasius ausgewählte Schriften. I. Band. Brosch. ℳ 3. 50, geb. ℳ 4. 30.

Band XIV: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten. II. Band. Brosch. ℳ 2. 80, geb. 3. 60.

Band XV: Des hl. Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften. Band I. Brosch. ℳ 2. 70, geb. ℳ 3.50.

Band XVI: Des hl. Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften. II. Band. Brosch. ℳ 5, geb. ℳ 5. 80.

Band XVII: Des hl. Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften. I. Band. Brosch. ℳ 4. 30, geb. ℳ 4. 80.

Zwei der angezeigten Bände sind Fortsetzungen. Der vierzehnte enthält des Theophilus von Antiochien drei Bücher an Autolykus, Hermias' des Philosophen Verspottung der nicht christlichen Philosophen, des Minucius Felix Dialog Oktavius, des Firmicus Maternus Schrift vom Irrtum der heidnischen Religionen, endlich echte alte Märtyrerakten. Die Auswahl dieser verdient besonderes Interesse. Unter den acht Dokumenten befinden sich die Märtyrerakten des hl. Polykarp, des hl. Justin, der hl. Perpetua und Felicitas, des hl. Cyprian. Sie sind von Prof. Rauschen übersetzt und mit knappen sachlichen Vorbemerkungen versehen. Der sechzehnte Band enthält die Bücher IX bis XVI des Gottesstaates des hl. Augustinus.

Im umfangreichen dreizehnten Band finden sich des hl. Athanasius dogmatisches Hauptwerk, die Reden gegen die Arianer, ferner vier Briefe an Serapion und der Brief an Epiktet. Die allgemeine Einleitung orientiert über das Leben, die Schriften, die Theologie des hl. Athanasius, zählt die Ausgaben der Schriften, die Übersetzungen und die hauptsächliche Literatur auf. Den einzelnen Werken gehen sorgfältig ausgearbeitete spezielle Ein-

leitungen voraus, die von den Übersetzern der Bücher herrühren. Führt uns dieser Band mitten in die dogmatischen Kämpfe des beginnenden vierten christlichen Jahrhunderts und macht uns mit den Schriften des bedeutendsten Theologen dieser Zeit bekannt, bietet uns der fünfzehnte Band eine bunte Auswahl von Schriften des hl. Hieronymus, und zwar die Mönchsbiographien des hl. Paulus, des ersten Einsiedlers, des hl. Einsiedlers Hilarion, des Mönches Malchus, die Nekrologe über die hl. Paula, den Tod der Paulina, der Fabiola, der Marcella. Unter den homiletischen Schriften figurieren der vor wenigen Jahren entdeckte Traktat zum 6. Kapitel des Propheten Isaias, und drei ebenfalls neu aufgefundene Homilien über Ps. 95, die Geburt des Herrn und über Ps. 91. Unter den dogmatischen Schriften ist zum ersten Male die wohl bedeutendste, der Dialog gegen die Pelagianer, übersetzt. Von ebenso grossem Wert und Interesse wie diese beiden Bände ist der siebzehnte der Sammlung, der dem hl. Kirchenvater Ambrosius gewidmet ist. Eine eingehende Biographie aus der Feder von Dr. J. E. Niederhuber schildert das Leben und die Lehre des berühmten Mailänder Bischofs. Daran schliesst sich die Übersetzung der sechs Bücher des Exameron. Die Erklärung des mosaischen Schöpfungsberichtes gilt als literarisches Meisterwerk des Heiligen und erscheint zum ersten Male in deutscher Übersetzung. Die Schrift ist aus neun Vorträgen entstanden, die Ambrosius als „Priestergreis" in der Karwoche eines seiner spätern Lebensjahre gehalten hat. A. K.

CASE, Shirley Jackson: **The Historicity of Jesus.** The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1912. 352 p. 8°. $ 1.50.

The main purpose of this book is to give a definite and decisive answer to an important question which has been raised more frequently in our days than ever before, and which has troubled the minds of a good many earnest Christians. It is the question: "Is Jesus of Nazareth a historical person or is he purely a creation of fancy?" The author has, we may fairly admit, done his best to solve the problem satisfactorily by proving in a quite objective manner the historical reality that Jesus has existed upon earth. Although the book contains a

good deal of scientific matter the needs of the general public have been well kept in mind in the treatment of the subject. For this reason the study of the book can be warmly recommended to all those who may have a wish for more specific proofs that Jesus is not a mere product of some fanciful persons of the first century. For those readers who wish to study the question more minutely a great number of footnotes will prove very helpful.

The two first chapters, containing a careful analysis of the historical but not supernatural Jesus of the so-called "liberal" Theology, and of the mythical Christ of "radical" Criticism, are particularly good. The different systems and theories of the leading representatives of the negative school from the end of the 18th century up to the present day are explained and examined without any prejudice. We are also made acquainted with the views concerning the historicity of Jesus of the semi-liberal school of theologians who have come to be known as "modern positivists", and with the position of the extremists "who would wipe the historical Jesus entirely off the slate". Mr. Case's knowledge of the literature referring to this subject is really astonishing. He has consulted the original sources, and studied the works of English, German, Dutch, Swiss and French authors, so that he is competent to give a short account of their ideas and systems, enabling thus the reader of his book to form an opinion of his own. The third chapter contains an estimate of the arguments which have been raised against the historicity of Jesus. The refutations of these arguments which have been published in the old and new world emanate from various sources. Even a Jewish rabbi, G. Klein, has come forward in defense of Jesus' historical personality. In the fourth chapter the author also enters upon the question whether there existed a pre-Christian Jesus, as some have pretended, and shows that no argument is found for this myth, although several men in the Old Testament have borne the name of Joshua, from which the name of Jesus is derived. We also learn that the supposition of Drews and others according to which Jesus had existed as a pre-Christian cult-god who has later on been anthropomorphized in the gospels is not supported by any substantial evidence. The fifth chapter deals with the "Pragmatic Phases of primitive Tradition", while in the two following

chapters the epistles of St. Paul and the gospels are minutely examined in order to obtain historical evidence for belief in Jesus' actual existence. In the eighth chapter, on "Extra-biblical evidence for Jesus' existence", we learn that the apocryphal gospels also show that "the notion of an earthly Jesus was uniformly accepted as a basal fact with which all varieties of interpretation had to reckon", and the same thing may be said of the Apostolic Fathers, who took the reality of Jesus' earthly existence for granted. Moreover Jewish sources corroborate the early Christian testimony to Jesus' existence. After having proved that Jesus was undoubtedly a historical person the author considers briefly the religious significance of this fact in the two last chapters, on "Jesus the historical founder of Christianity", and on "Jesus' significance for modern religion". Kz.

DEMMEL, Hans Jos.: **Geschichte des Altkatholizismus in Österreich.** Kempten-Allgäu 1914, Verlag des Reichsverbandes altkatholischer Jungmannschaften. 98 S. ℳ 1.

Wenn auch die altkatholischen Kirchen der einzelnen Länder als solche mit Ausnahme von Holland erst auf eine Vergangenheit von wenig mehr als vier Dezennien zurückblicken können, so ist es doch schon an der Zeit, die Geschichte dieses Zeitraumes zu fixieren, da die Gefahr droht, dass die Generation der ersten Zeugen bald ausgestorben sein wird. Pfarrer Kopp hat das bereits für die altkatholische Kirche Deutschlands in umfangreicher Weise getan. Es ist erklärlich, dass sich in Österreich bisher kein Mitglied des eigenen Klerus daran wagte, eine Geschichte der altkatholischen Bewegung dieses Reiches zu verfassen, denn bei dem Mangel an Geistlichkeit und der grossen Ausdehnung der Seelsorge findet kein österreichischer altkatholischer Pfarrer die nötige Zeit zu einer solchen recht mühsamen Arbeit. Um so verdienstreicher ist es, wenn ein junger Studierender der Theologie in Bonn mutig diese Arbeit auf sich nimmt. Mag es auch dem fleissigen Verfasser diesmal noch nicht gelungen sein, eine vollkommene Arbeit geliefert zu haben, das Verdienst bleibt ihm doch, das oft schwer erhältliche Material gesammelt und zusammengestellt zu haben, das Verdienst, das ihm vor allen die österreichischen Altkatholiken danken werden, ihnen einen Überblick über das Entstehen, die staat-

liche Anerkennung, die grossen finanziellen und sonstigen Schwierigkeiten, den Zuwachs und die Erfolge ihrer Kirche gegeben zu haben; der Verfasser hat ausserdem jedem, ob Altkatholik oder andersgläubiger Geschichtsforscher, ein willkommenes und wahrheitsgetreues Bild der altkatholischen Kirche in Österreich gezeichnet. Der Verfasser ist sich selber bewusst, wie er in dem Vorwort sagt, dass es noch nicht die „Geschichte" des Altkatholizismus in Österreich ist, die er liefert, sondern ein erster Versuch. Aber dieser Versuch ist aller Anerkennung wert. Der junge Theologe will aus eigener Anschauung und nach Zusammenstellung der Tatsachen allen Vorurteilen, die von Freund und Feind über die rasch anwachsende altkatholische Kirche Österreichs gehegt werden, entgegentreten. In drei Teilen werden hier behandelt: 1. die Geschichte bis zur staatlichen Anerkennung, 2. die neuere Geschichte und 3. die Statistik und Einzelgeschichte der Gemeinden. Zum Schlusse, im „Rückblick und Ausblick", gelangt der Verfasser zu der wohlbegründeten Ansicht, dass die altkatholische Kirche Österreichs wohl nicht an ihrer Armut zugrunde gehen wird; sie ist aber wert, finanziell unterstützt zu werden, denn aus dem bisherigen Wachstum ist noch auf Künftiges zu schliessen. Aber auch für die Gesamtheit muss die Gewissheit gefolgert werden: „dass wir Altkatholiken für eine gute Sache streiten; nicht trachten wir nach äusserem Erfolge, nach dem Erwerb von Kirchengütern und der schwankenden Gunst der Massen, sondern nach der Zunahme eines wahrhaft christlichen Gemeindelebens".

Jedem, der sich über die österreichischen Verhältnisse des Altkatholizismus orientieren will, ist diese Schrift nun unentbehrlich. Die Richtigkeit mancher darin ausgesprochenen Hauptgesichtspunkte bestätigt der Rezensent, der selber in Österreich geboren ist und unter den Altkatholiken dort mehrere Jahre gewirkt hat. A.

EBELING, Dr. Heinrich: **Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente.** Hannover und Leipzig 1913, Hahnsche Buchhandlung. 428 S. Brosch. ℳ 8, geb. ℳ 9.

Nachdem E. Preuschen (1910) sein griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des neuen Testamentes mit Einschluss der übrigen urchristlichen Literatur herausgegeben

hat, ist das neueste Werk von Ebeling darauf angelegt, im Sinne der modernen neutestamentlichen Exegese, wie sie namentlich die vollständige Umarbeitung des Meyerschen Kommentars darbietet, die Abweichungen des neutestamentlichen Sprachgebrauchs vom attischen und seine Übereinstimmung mit dem hellenistischen Griechisch nachzuweisen. Das Vorwort sagt darüber: „Aus diesem Nachweis ergibt sich, dass Wortschatz und Sprachgebrauch des Neuen Testamentes in keiner Weise allein steht, sondern der *κοινή* angehört und sich vor allem auch in Briefen, Berichten, Gesuchen, Rechnungen, Kontrakten, Testamenten und dergleichen findet, also in der Sprache des alltäglichen Verkehrs und Volkes." Dass das Wörterbuch aber aus dieser Tatsache nicht den einseitigen Beweis führen will, wie er vielfach in der religionsgeschichtlichen Methode gehandhabt wird, dass die neutestamentlichen Sprachs- ja sogar Begriffsbildungen aus der *κοινή* geflossen seien, zeigt die weitere Stelle des Vorworts: „Selbstverständlich handelt es sich bei diesen Hin- und Nachweisen gleichen oder ähnlichen Sprachgebrauchs nicht um An- oder gar Entlehnungen. Die Schreiber des Neuen Testamentes haben wohl von der hier angeführten Literatur kaum etwas gekannt; sie schrieben das zu ihrer Zeit im ganzen römischen Reiche als allgemeine Umgangssprache verbreitete hellenistische Griechisch, als welches eben ihre Sprache durch diese Analogien erwiesen wird. Wie wenig selbst dem Wortlaute nach ähnliche Sätze der Stoiker und anderer griechischer Philosophen in Sinn und Bedeutung mit dem Neuen Testament übereinstimmen, ist wiederholt überzeugend nachgewiesen. Es darf eben nicht übersehen werden, dass für die neuen christlichen Begriffe zwar die vorhandenen Sprachmittel gebraucht, in die alten Formen aber vielfach neue Bedeutungen, ein neuer Inhalt, gegossen wurden. Darum kann zur Erklärung solcher Fälle nur wenig aus dem hellenistischen Sprachgebrauch genommen werden".

Ausser den Hinweisen auf die *κοινή* bringt das Wörterbuch diejenigen hebräischen Wörter, welche in der Septuaginta am häufigsten durch das neutestamentliche Stichwort übersetzt sind. Durch die Anordnung des Ganzen ist es möglich geworden, eine gewaltige Fülle von Hinweisungen anzubringen. Überhaupt ist eine erstaunliche Menge wissenschaftlichen Materials verarbeitet, die das Wörterbuch für Exegeten und auch andere,

die sich in modernem Sinne mit dem neuen Testamente beschäftigen wollen, unentbehrlich macht. Es bildet einen neuen Baustein in der Erforschung der neutestamentlichen Literatur.

G. M.

KÄHLER, Dr. Martin: **Zeit und Ewigkeit.** Der Dogmatischen Zeitfragen III. Band. 2. gänzlich veränderte und vermehrte Auflage. Leipzig 1913, A. Deichert. 212 S. Brosch. ℳ 4. 80, geb. ℳ 5. 80.

Die unter dem Titel „Zeit und Ewigkeit" zusammengefassten Abhandlungen und Vorträge des nunmehr verstorbenen Hallenser Dogmatikers sind, wie die lange Reihe seiner Schriften, eigenartig und tief, und vermögen in die Aufgaben und Schwierigkeiten hineinzuführen, welche Theologie, Kirche und Christentum überhaupt in unserer Zeit zu bestehen haben. Es seien hervorgehoben: Die Theologie in ihrer Bedeutung für die Gemeinde dargestellt. Warum ist es in der Gegenwart so schwer, zu einem festen Glauben zu kommen? Die moderne Theologie und die Stellung der Kirche zu ihr auf Kanzel und Katheder. Christentum und Systematik. Unbewusstes und bewusstes Christentum. Subjektivismus und Historizismus gegenüber dem Christentum.

G. M.

PROCKSCH, Dr. Otto: **Die Genesis übersetzt und erklärt.** Leipzig 1913, A. Deichert. 530 S. Brosch. ℳ 10. 50, geb. ℳ 12. 50.

Mit der Erklärung der Genesis von Professor Procksch eröffnet Sellin seinen bei A. Deichert erscheinenden grossen Kommentar zum Alten Testament. Nach der „Genesis" von Gunkel (1910), der ein Hauptgewicht auf religionsgeschichtliche Parallelen mit ihren zum Teil weitschweifenden Hypothesen legt, bedeutet dieses neue Werk eine nüchterne Rückkehr zur Grenze des durch die Forschung Erreichbaren und Erreichten. Die kurze Einleitung gibt einen klaren Überblick über die Ergebnisse der die Genesis betreffenden Fragen, insbesondere die Quellenscheidung. Die Erklärung selbst gruppiert unter Voranstellung der Übersetzung den Text nach den Hauptquellen: Jahwe- und Elohimquelle und Priesterschrift. Dem grossen Unternehmen des Sellinschen Kommentarwerkes, an dem die

gewiegtesten Kenner des Alten Testamentes Mitarbeiter sind, ist ein voller Erfolg zu wünschen. G. M.

ROUËT DE JOURNEL, M. J., S. I. **Enchiridion Patristicum Locos ss. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum in usum scholarum collegit.** Editio altera aucta et emendata. Friburgi Brisgoviae, B. Herder, 1913. XXVI, 802 p. 8°. ℳ 8.80, Leinwandband ℳ 9.60.

Diese reichhaltige Sammlung von Kirchenväter-Abschnitten erscheint hier in zweiter, vermehrter und verbesserter Auflage, zwei Jahre nach der ersten. Was schon in alter Zeit Denzinger für die Glaubenssymbole und Definitionen, was neuerdings C. Kirch für die Quellen der alten Kirchengeschichte geboten hat, das will Rouët de Journel für die theologisch wichtigen Stellen der gesamten Kirchenväterliteratur zunächst den Studenten an den Hochschulen und Seminarien, dann unter Umständen auch den Predigern bieten. Es ist weniger eine Dogmengeschichte in Väterstellen, was der Verfasser geben will, als vielmehr ein umfangreicher Beweis aus den Vätern für das fertige Dogma. An vielen, ja sehr vielen Orten müssen die beiden Zwecke ja zusammenlaufen, zumal bei so reichhaltiger Anlage. Doch wird ein eingehender, regelmässiger Gebrauch des Buches wohl manchen theologischen Ort finden lassen, mit dem sich die patristischen Dokumente nur schwer zusammenreimen. Hin und wieder hat man das Gefühl, dass der Verfasser stark auf die suggestive Kraft der Pädagogik seiner Schule vertraut. Nur ein Beispiel: Tertullian sagt einmal (de praescr. haeret. 23, s. in unserm Buche Nr. 294), dass in seinem Verhalten zu Antiochia der Apostel Petrus einen Fehler im Verkehr, nicht einen solchen in der Predigt begangen habe. Nach dem Index theologicus (S. 761, Nr. 63) wird aber diese Stelle als Beweis nicht etwa für die Wahrhaftigkeit der Predigt des Petrus, sondern für den Satz in Anspruch genommen: „Romanus pontifex ex cathedra docens infallibilitate gaudet“, während doch in der Stelle des Kirchenlehrers und in ihrem Zusammenhange weder von dem römischen Pontifex, noch von seiner Kathedra, noch von seiner Unfehlbarkeit die Rede ist.

Wir dürfen indessen *unsere* Leser, die solche Unstimmigkeiten zu würdigen wissen, ganz unbedenklich bitten, sich da-

durch an dem Gebrauch dieses nützlichen Buches nicht hindern zu lassen. Sie finden darin kürzere oder längere Auszüge aus den Vätern in chronologischer Reihenfolge und mit möglichst genauen Zeitangaben, von der Didache bis zu Johannes Damascenus. Die Zahl der Auszüge beträgt 2390, wobei aber einige in der zweiten Auflage hinzugekommene nicht gesondert gerechnet sind. Sie sind lateinisch oder griechisch mit beigefügter lateinischer Übersetzung. Die neuesten kritischen Ausgaben sind benutzt, und bei jeder Nummer ist unten die Quelle angegeben, der sie entnommen ist. Das (S. 1—757) ist nun das eigentliche Lesebuch, eine Summula patristica, die der strebsame Studierende gern in langsamer, fortlaufender Lektüre in sich aufnehmen wird. Weggelassen sind nur die in den Enchiridien von Denzinger und Kirch befindlichen Symbole und rein historischen Abschnitte; doch wird auch auf sie verwiesen. Als Nachschlagebuch enthält das Werk aber noch eine Reihe unschätzbarer Behelfe, die mit grossem Geschick auf verhältnismässig kleinem Raum zusammengetragen sind. Vor allem ergibt schon der Index chronologicus (S. IX—XXII) eine übersichtliche patristische Chronologie und Bibliographie. Ausserdem werden wir durch drei wertvolle und ausführliche Indices theologisch (S. 759—784), biblisch (S. 785—790) und alphabetisch (S. 791—801) orientiert. Jede Väterstelle trägt ausser ihrer Hauptnummer noch eine oder mehrere Nummern je am Innenrande der Seite. Diese Nummern (606) kehren in fortlaufender Reihe im System des Index theologicus wieder. Ein beigelegtes Kartonblatt bringt auch hierüber noch eine gedrängte Übersicht und ausserdem eine Übersicht der 2390 Hauptnummern des Lesebuchs und des Index chronologicus, mit denen ausschliesslich in den übrigen Indices zitiert wird, die aber hier mit den Namen der dazugehörigen Väter versehen wurden. A. Th.

Schaeder, Dr. Erich: **Aus Theologie und Leben.** Leipzig 1913, A. Deichert. 191 S. Brosch. ℳ 4. —, geb. ℳ 4. 80.

Das Buch ist eine Sammlung von Vorträgen, die Professor Schaeder in den Jahren 1911—1913 an verschiedenen Orten gehalten hat. Sie „rechnen auf das Verständnis von Männern und Frauen, welche von dem Verlangen erfüllt sind, in der religiös-sittlichen Krise der Gegenwart zu einer dem Leben

entnommenen, dem Leben dienenden Klarheit über entscheidende Punkte der christlichen Gesamtanschauung zu kommen. Von dem reichen und in positivem Sinne belehrenden Inhalt der Vorträge geben die folgenden Themata Zeugnis". Der lebendige Gott, ein Wort zu den Weltanschauungskämpfen unserer Tage. Wie kommen wir zur Klarheit über die Gottessohnschaft Jesu Christi? Wirkliches Christentum. Was ist heiliger Geist? Heiliger Geist und Glaube. Die Nachfolge Christi und die Kultur. Heiliger Geist und natürlicher Geist in der kirchlichen Krise der Gegenwart. Der auferstandene Herr. G. M.

SCHLATTER, A.: **Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse.** 6. Heft der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie", Jahrgang 1912. Gütersloh, C. Bertelsmann. 108 Seiten. ℳ 3.

Schlatter will beweisen, dass das letzte Buch des Neuen Testamentes trotz seiner Bezeichnung nicht der Sonderrichtung der „Apokalyptiker" zuzuschreiben ist, sondern völlig in den Rahmen der allgemeinen palästinensischen Theologie hineinpasst, soweit es sich um die Schriftauslegung handelt. Nur von der jüdischen Gesetzeslehre weiche der Verfasser der „Apokalypse" ab, hier folge er eben genau den neuen Weisungen Jesu. Um ein einheitliches Bild der palästinensischen Theologie zu gewinnen, untersucht Schlatter die gesamte entsprechende Schriftauslegung der ersten drei Jahrhunderte n. Chr. Schlatter glaubt mit seiner Feststellung, die „Apokalypse des Johannes" stehe nicht ausserhalb des allgemeinen theologischen Bodens ihrer Zeit, zugleich einen neuen Rückhalt für seine bereits früher in der „Neutestamentlichen Theologie" vertretene Behauptung gefunden zu haben, die sämtlichen sogenannten johanneischen Schriften seien ein und demselben Verfasser zuzuschreiben. — Schlatters Buch zeugt von einer grossartigen Sachkenntnis und muss allen Fachleuten unbedingt empfohlen werden. Ob es in allem das Richtige trifft, lässt Schlatter mit Recht selber dahingestellt sein. E. MG.

SCHMOLLER, Otto: **Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament.** 4. Aufl. Neu bearbeitet von Dr. Alfred Schmoller. Gütersloh 1913, C. Bertelsmann. 501 S. Brosch. ℳ 5. —, geb. ℳ 6. 50.

Die bekannte griechische Konkordanz Schmollers wurde von seinem Sohne in der vorliegenden 4. Auflage neubearbeitet herausgegeben. Die wesentlichen Unterschiede gegen den „alten Schmoller“ bestehen, abgesehen von der Vergrösserung der Seitenzahl und der Erbreiterung der Spalten, in einer reichlicheren Textangabe statt der blossen Stichworte in der Zugrundelegung des Nestleschen Textes mit Angabe seiner früheren Varianten. So bedeutet die vorliegende Ausgabe eine ganz wesentliche Verbesserung, was um so willkommener ist, als man, wie für die praktische Theologie, die deutsche, so für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Neuen Testamente eine griechische Handkonkordanz nicht entbehren kann.

G. M.

SECRÉTAN, Henri: **La Propagande chrétienne et les Persécutions.** Lausanne, Payot, in-18, 1914, 3 fr. 50.

„Tout bon chien chasse de race“, dit le proverbe. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'un fils du philosophe Secrétan, tout en remplissant ses fonctions de médecin, s'occupe encore, en véritable érudit, d'histoire, de littérature et de questions religieuses. Le présent volume dénote chez son auteur de nombreuses lectures et des connaissances très variées.

J'y vois une très bonne étude sur quelques causes des persécutions: le service militaire, les lois d'Auguste sur le mariage, l'absolutisme du christianisme, des causes économiques et des griefs populaires, la vision catastrophique, le titre de chrétien comme prétexte légal, la haine des incrédules. A propos du service militaire, l'auteur remarque que les évêques modérés permettaient l'enrôlement dans l'armée *(militare)*, lequel ne signifiait pas *bellare* et ne concédait ni le droit de verser le sang ni le droit de juger les procès militaires. Cette distinction ingénieuse qui lève de grosses difficultés, n'était certainement pas acceptée par l'école intransigeante des Tertullien et des Lactance.

Une seconde étude non moins intéressante examine quelques facteurs du succès de la propagande chrétienne. L'auteur les condense dans cette page substantielle (p. 154): „Le besoin de certitude métaphysique, l'exaltation religieuse générale des premiers siècles, un mysticisme extraordinaire, les angoisses de

la conscience et le besoin d'expiation, la prédication d'amour et de charité; des idées révolutionnaires et égalitaires, une mutualité puissante de secours spirituels et matériels, l'idée de la fin du monde qui serait l'apothéose chrétienne annoncée par des fléaux au 1[er] siècle, par le déclin de l'empire au 3[e], les invasions, les exactions et le brigandage du fisc, qui détachaient les masses de la société politique, fortifiant l'idée que le monde romain allait s'effondrer pour faire place à l'avènement miraculeux de la Cité de Dieu; des intérêts matériels, la loi du moindre effort qui devait rattacher beaucoup de malheureux à une société puissante et charitable; les persécutions: Voilà, semble-t-il, quelques-unes des causes qui pourraient expliquer le succès de la doctrine qui présentait au monde le plus haut idéal d'amour et de justice."

En outre, l'auteur a semé ça et là, à travers ses récits, des réflexions morales, toujours instructives et souvent fines, qui en rehaussent le prix; par exemple: „On ne persuadera jamais en opprimant la conscience; la foi n'est salutaire que si elle est spontanée; la vérité ne peut être sainte qu'à la condition de souffrir la liberté de l'erreur (p. 155)." — „Le raisonnement n'atteindra jamais les masses qui font la vie, parce qu'elles n'obéissent qu'au sentiment et à la passion (p. 142)." — „Pour juger de la vitalité d'une forme de la religion, il faut tenir plus de compte de l'attitude des masses qui possèdent l'avenir que du rôle qu'elle tient dans la littérature (p. 143)." — Etc., etc.

L'auteur juge sévèrement les chrétiens actuels. „Aujourd'hui", dit-il, „dans cette Europe qui se dit chrétienne, on voit des nations armées jusqu'aux dents qui ne s'attaquent pas parce qu'elles ne sont pas sûres de vaincre. Elles répudient le seul héritage de l'Evangile qu'on puisse accepter sans réserves: la bienveillance, la charité, la fraternité des races, le pacifisme. Les tentatives que des hommes généreux font aujourd'hui pour concilier les esprits et les intérêts, sont considérées presque comme des trahisons. Le christianisme est devenu la religion d'hommes qui veulent haïr. On a refait du Dieu de s. Jean un Dieu national, un Dieu des armées. Ses ministres bénissent les étendards et haranguent les soldats pour les préparer à bien combattre (p. 193)."

S'il m'était permis, j'engagerais l'auteur à condenser certaines pages, à supprimer quelques notes historiques qui semblent des hors-d'œuvre, et à revoir quelques assertions qui paraissent discutables. Mais, déjà dans sa forme actuelle, ce trop petit volume, lu attentivement, est fort instructif. E. M.

SEEBERG, Erich: **Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25.** Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa. Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1913, 224 S. (Nr. 16 der „Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche", herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg.)

Von einer Synode, die im Dezember 324 oder im Januar oder Februar des Jahres 325 (S. 157) in Antiochia versammelt war, wusste man bis in die neueste Zeit nichts. Wie sich darüber in *Mansis* Konziliensammlung kein Dokument findet, so gedenkt auch *Hefele* in seiner Konziliengeschichte mit keiner Silbe einer antiochenischen Synode, die das allgemeine Konzil von Nicäa vorbereitet und u. a. den Bischof Eusebius von Cäsarea zensuriert hätte. Erst 1905 hat *E. Schwartz* in seinen Studien „Zur Geschichte des Athanasius" das in einem syrischen Pariser Codex überlieferte Schreiben einer Synode von Antiochia an den Bischof „Alexander von Neu-Rom" in griechischer Übersetzung veröffentlicht und 16 Kanones beigefügt, die von der gleichen Synode erlassen und von dem Verfasser der syrischen Handschrift in die von ihm veranstaltete Sammlung wichtiger kirchenrechtlicher Bestimmungen aufgenommen worden waren. Schon Schwartz hatte entdeckt, dass auch *Basilius,* Bischof von Cäsarea in Kappadocien († 379), in einem Schreiben an Bischof Amphilochius von Ikonium (Ep. 217) die gleichen Kanones berücksichtige. Im Jahr 1909 gab sodann ein französischer Gelehrter, *F. Nau,* sowohl das Synodalschreiben wie die Kanones in syrischer Sprache und in französischer Übersetzung heraus. Eine syrische Ausgabe der Kanones besorgte auch *Schulthess* in den Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Der Verfasser der oben angezeigten Schrift legt seinen Studien den von *Schwartz* hergestellten griechischen Text des Synodalschreibens und den von *Nau* gebotenen französischen Text der Kanones zugrunde. Eine Untersuchung

der beiden Dokumente wurde 1909 von der theologischen Fakultät in Berlin zum Gegenstand einer Preisaufgabe gemacht, die *E. Seeberg* mit Erfolg löste und dann zu einer Lizentiatenarbeit benutzte, die nun herausgegeben worden ist.

Es ist aber selbstverständlich, dass sich sofort auch die namhaftesten Kirchenhistoriker des Stoffes bemächtigten. Sie gelangten zu verschiedenen Resultaten. Keine geringern als *Harnack* und *Duchesne* fanden, dass es sich um Fälschungen handle und die fragliche Synode gar nicht stattgefunden habe. *E. Seeberg* entscheidet sich in seiner äusserst sorgfältigen und scharfsinnigen Arbeit für die Echtheit. Was die Kanones, kirchliche Strafbestimmungen für verschiedene Vergehen, betrifft, so war namentlich das Verhältnis zu untersuchen, in welchem sie zu denen des Basilius stehen. Hat ein Falsarius das Schreiben dieses grossen Bischofs, beziehungsweise seine Quellen benutzt, oder teilt Basilius Verordnungen mit, die wirklich von einer antiochenischen Synode erlassen worden sind? War um das Jahr 324 das kirchliche Bussenwesen in der orientalischen Kirche schon so weit entwickelt, dass eine Synode die in der syrischen Handschrift erhaltenen Gesetze geben konnte? Seeberg ist entschieden dafür, dass die syrische Formulierung älter sei als die griechische Wiedergabe bie Basilius, und kann darin nichts finden, was zur Annahme nötigen würde, es handle sich in dem syrischen Dokument um einen erdichteten Anachronismus.

Die Prüfung des Synodalschreibens bietet besonderes Interesse wegen der Person des Kirchenhistorikers ***Eusebius von Cäsarea*** († 340). Hat die bisher unbekannte Synode von Antiochia wirklich stattgefunden und sind die beiden Dokumente echt, so stand anfänglich Eusebius mit seiner Kirche dem Arianismus sehr nahe. In dem an den Bischof von „Neu-Rom“ gerichteten Schreiben wird seiner und der Bischöfe ***Narzissus von Neronias*** und ***Theodotus von Laodizea*** in wenig schmeichelhafter Weise gedacht. Nachdem die Mitglieder der Synode das von ihnen formulierte, sehr einlässliche Symbolum mitgeteilt haben, sagen sie: die ganze Synode habe anerkannt, dass das die apostolische und seligmachende Lehre sei; alle Mitbischöfe seien einer Meinung gewesen; nur die drei Genannten hätten die hl. Schrift und die apostolische Lehrverkündigung ***vergessen.*** Obwohl sie sich auf mannigfaltige Weise bemüht hätten, uner-

kannt zu bleiben und ihre Irrlehren mit unwahren Ausreden zu vertuschen, habe man doch eingesehen, dass sie mit dem Glaubensbekenntnis der Synode nicht übereinstimmten. Insbesondere habe sich aus ihrer Handlungsweise (Aufrechthaltung der Kirchengemeinschaft mit Arianern) ergeben, dass sie mit Arius einverstanden waren. Da sich die drei genannten Bischöfe hartnäckig und unehrerbietig mit der hl. Synode in Widerspruch setzten, sei diese einmütig zu dem Erkenntnis gelangt, dass dieselben wegen ihrer Abweichung vom Glauben der katholischen Kirche der Kirchengemeinschaft unwürdig seien. Man teile das dem Bischof Alexander mit, damit auch er die kirchliche Gemeinschaft mit den drei Bischöfen aufhebe. Indessen habe man diesen in brüderlicher Liebe bis zur bevorstehenden grossen Synode von Ancyra Zeit gegeben, andern Sinnes zu werden und zu besserer Erkenntnis zu gelangen.

Diese Verurteilung des berühmten Bischofs von Cäsarea scheint allerdings die Annahme unmöglich zu machen, dass die angebliche Synode von Antiochia wirklich stattgefunden und die fraglichen Beschlüsse gefasst habe. Wie Eusebius selbst so schweigen alle andern Kirchenhistoriker des Altertums über diese Kirchenversammlung. Auch *Athanasius* von Alexandrien, der in der Geschichte des nicänischen Konzils eine so wichtige Persönlichkeit ist und darüber in seinen Schriften so manche entscheidende Tatsache feststellt, redet wohl von der Haltung, die Eusebius in Nicäa eingenommen hat, meldet aber gar nichts über dessen Verurteilung zu Antiochia. Ganz besonders aber kommt in Betracht der „Hirtenbrief", den Eusebius über sein Verhältnis zum nicänischen Konzil an seine Kirche gerichtet hat und der noch erhalten ist; auch hier ist nichts darüber gesagt, dass sich der Bischof in Nicäa zu rechtfertigen und die Rechtgläubigkeit, die ihm in Antiochia abgesprochen worden sei, darzutun hatte. Man wird zugeben, dass es unter solchen Umständen eine schwere Aufgabe war, die Tatsächlichkeit der antiochenischen Synode zu erweisen oder doch wenigstens sehr wahrscheinlich zu machen. Wir glauben, dass der Verfasser der vorliegenden Schrift die Tatsächlichkeit der Synode und die Echtheit der beiden Dokumente erwiesen habe. Namentlich haben zwei Dinge auf uns Eindruck gemacht: Erstens ist es Seeberg unzweifelhaft gelungen, die Haltung, die Eusebius zum Nicänum einnahm, mit der Möglichkeit zu vereinbaren,

dass er unmittelbar vor dem nicänischen Konzil als Anhänger des Arianismus verurteilt worden ist. Und zweitens enthalten die beiden in der syrischen Handschrift überlieferten Dokumente so viel ungesuchte Züge, die mit andern Quellen übereinstimmen und die genaueste Kenntnis der Verhältnisse zur Voraussetzung haben, dass nicht wohl an eine Fälschung zu denken ist. „Für den Gang der Ereignisse selbst ist die Tatsächlichkeit der Synode ziemlich irrelevant (S. 163)." Aber die vorstehenden Bemerkungen dürften hinlänglich bestätigen, dass die beiden Dokumente auf die kirchlichen Verhältnisse zur Zeit des nicänischen Konzils ein neues und sehr bemerkenswertes Licht werfen. E. H.

SÖDERBLOM, Nathan: **Natürliche Theologie und Allgemeine Religionsgeschichte.** Heft 1. Jahrgang I (1913/14) der Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgegeben von der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. — Albert Bonnier, Stockholm. — J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

Söderbloms Untersuchung bietet eine geistvoll durchgeführte Übersicht über das Verhältnis der Begriffe „natürliche Theologie" und „offenbarte Theologie", die in dem überlieferten System der katholischen Dogmatik eine so massgebende Rolle spielen. Über dem Unterbau der natürlichen Gotteserkenntnis, die nach der Lehre des Apostels Paulus jedem zugänglich ist und sich besonders im Gewissen bezeugt, erhebt sich der Oberbau der offenbarten göttlichen Wahrheit, deren Hut und Bewahrung der Kirche anvertraut und von ihr den Gläubigen mitgeteilt werden soll. Das Inventar an natürlicher Gotteserkenntnis, das die Kirche von der Antike übernahm, wurde indessen, wie S. in einer interessanten Darlegung zeigt, von manchen ältern Kirchenschriftstellern, namentlich Justin, als Entlehnung aus geschichtlichen Offenbarungsquellen beurteilt und demgemäss durchaus nicht als ein selbständiges Zeugnis der anima naturaliter christiana bewertet. Erst Thomas von Aquin hat die Verhältnisbestimmung zwischen natürlicher und offenbarter Gotteserkenntnis klar durchgeführt und für die Scholastik und die Theologie der Folgezeit mustergültig vorgebildet. Allein das Muster, das in seiner Stufentheologie, die über die

natürliche zur übernatürlichen Offenbarung hinaufführte, geboten wurde, war nur so lange brauchbar, als die ihm zugrunde liegenden Voraussetzungen überhaupt Anerkennung fanden. Als die Aufklärung die Wahrheit der geschichtlichen Offenbarung in Frage stellte oder gar verneinte, musste der thomistische Stufenbau in sich zusammenfallen. Der Umkreis der religiösen Wahrheit schien auf das Gebiet der natürlichen Gotteserkenntnis beschränkt werden zu müssen. In der Tat ist das die Behauptung des Deismus. Dass alle Religion natürliche Religion sei und dass ihr wesentlicher Gehalt in jedem menschlichen Bewusstsein schlummere und daher eine Übereinstimmung in der Religion aller Völker begründe, das ist eine Meinung, in der sowohl Locke wie Leibniz und Rousseau übereinstimmen. Auffallend ist, dass in diesem Zusammenhange die klassische Formulierung des deistischen Bekenntnisses durch Herbert von Cherbury von S. nicht erwähnt wird. — Das blutleere Schema einer natürlichen und angeblich universalen Religion, aus dem der rationalistische Deismus sich seine ideale Religion konstruiert hatte, ist vor allem durch Schleiermacher als ein unwirkliches Phantasiebild erwiesen worden (S. 43 ff.). Das Ergebnis seiner Überlegung ist, dass die Religion im einzelnen wie auch in den Volksindividualitäten sich überall zu einem spezifischen und positiven Gehalt verdichte. Eine sogenannte natürliche Religion gibt es nicht. „Die Religionsentwicklung ausserhalb der biblischen Offenbarung ist, wenn wir sie in der Wirklichkeit betrachten, weder natürlich noch vernünftig“ (S. 52).

Aus den durch das Erfahrungsmaterial der Religionsgeschichte noch zu vertiefenden Gedanken Schleiermachers leitet S. drei ihm wesentlich erscheinende Erkenntnisse ab: 1. Keine allgemeine Theorie vermag ohne Gewaltsamkeit den Reichtum der ausserbiblischen Religionsgeschichte zu bewältigen. Das gilt auch für das Heidentum (S. 53 ff.). Gerade die christliche Mission hat ihm gegenüber, wie besonders hervorgehoben wird, statt der überlieferten dogmatischen Voreingenommenheit eine realistischere und zugleich gerechtere Betrachtungsweise geltend machen müssen (S. 57). — 2. Alle Religion ist positiv, d. h. ein konkretes Ganzes von Riten, Sitten und Traditionen, nicht eine Schlussfolgerung der Vernunft (S. 58 ff.). — 3. Jede positive, d. h. jede wirkliche Religion steht, wenig-

stens bis zu einem gewissen Grade, unter dem Banne der unbedingten Verpflichtung, d. h. wird von dem Bewusstsein getragen, unter einer übermenschlichen, unbedingt verbindenden Macht oder Regel zu stehen (S. 62 f.). — In diesem Bewusstsein ist das verbindende Glied für alle Religionen, einschliesslich der biblischen, gegeben. Damit aber ist der Schluss nahegelegt, dass alle Religionen eine Einheit bilden und, sofern man an eine göttliche Selbstmitteilung als Grundlage der Religion glaubt, dass das Mass religiöser Wahrheit, das sich eventuell in der nichtchristlichen Welt findet, ebenfalls auf göttlichen Ursprung zurückgeführt werden muss.

Hiermit aber ist die überlieferte Unterscheidung zwischen natürlicher und offenbarter Religion hinfällig geworden. Denn überall beruht die Religion auf irgendeiner Form von Offenbarung, eine Erkenntnis, die merkwürdigerweise von dem späteren Kardinal Newman in seinem Grammar of assent zuerst ausgesprochen worden ist (S. 63 f.). Auf dieser Grundlage ergibt sich nun für S. die entscheidende Forderung, dass an die Stelle der Lehre von der natürlichen Theologie der älteren Dogmatik die allgemeine Religionsgeschichte zu treten habe (S. 79).

Im letzten Kapitel unserer Untersuchung werden aus der mitgeteilten Auffassung die Folgerungen für das Verhältnis der allgemeinen zur besonderen, insbesondere zur christlichen Religionsgeschichte gezogen. Mit Nachdruck wird hervorgehoben, dass selbst unter ausschliesslicher Berücksichtigung des wissenschaftlichen Interesses das Christentum reicher an Material für das Religionsstudium sei als jede andere Religion (S. 82). Namentlich der indischen Religion gegenüber wird dieser Vorzug behauptet (S. 85 f.). Der Verfasser erblickt ihn vor allem in der reichen und fortschreitenden Offenbarung prophetischer Art, in dem umfassenden geschichtlichen Leben, die dem Christentum und in seiner Vorgeschichte dem Judentum eigen sind. Im Anschluss daran wird in tiefdringender Überlegung die Frage erörtert, wie eine Verflechtung des religiösen mit dem geschichtlichen Leben möglich sei. Für das Christentum wird diese Frage nicht nur durch den Glauben an eine Offenbarung Gottes in der Geschichte, sondern auch durch den umfassenden Ausblick auf ein Endziel der Geschichte entschieden. Die Geschichtsmystik ist hier zur Weltreligion geworden (S. 102). Die allgemeineren Gesichtspunkte für das Verhältnis der Religion zur

Geschichte, die der Verfasser treffend zusammenstellt, mögen hier übergangen werden. Im ganzen bietet das Buch Söderbloms eine glänzende Einführung in das Studium der allgemeinen Religionsgeschichte. Sowohl die geschichtlichen Überblicke, wie die gedankliche Durchdringung der der Religionsgeschichte eigenen Aufgaben kennzeichnen den Verfasser als einen Meister seines Faches.

Bonn. R. KEUSSEN.

SPENCER, Frederick A. M.: **The Meaning of Christianity.** Second Edition. T. Fisher Unwin, London & Leipsig. 1914. 350 p. 8⁰. ²/₆ Net.

The contents of this book will be of interest to all those who like to read works on religious philosophy. The author well understands how to write scientific essays on rather difficult subjects in a style which is not beyond the comprehension of any educated man. This is proved by the fact that within less than two years the first edition of this book was sold out, and a new revised edition was published. The price of the book has been reduced from ⁷/₆ to ²/₆, so that it is now within the reach of everybody. Of course Mr. Spencer writes on the Meaning of Christianity from his own personal standpoint, which seems to be that of the theosophists, although this term is never used. The volume contains a general introduction and twelve chapters on the Spiritual, God, Christ, the holy Spirit, Sin, the Atonment, the doctrine of Grace, the institutions of Christianity, the end of the world, the resurrection, the judgment and the Kingdom of God. We might suggest that in the next edition it could always be mentioned from which book and chapter the biblical quotations are taken; this would especially be useful to those who do not possess a concordance.

We can only devote a few words to the principle subjects treated of by the author. In his essay on "God" he deals chiefly with the existence and nature of God, and endeavours to answer in a clear and concise form many important questions concerning "the great primal spiritual Being". In the paragraph on "Christ" the author gives first a survey on the development of Christology from the earliest part of the Christian era up to the present time, and then he explains

his main lines of argument against the traditional Christology. For M. Spencer "Jesus has ceased to be a Being who has lived for ever with the Creator of the world and is equal to the Creator of the world, and has become one among the myriad souls dependent on God that pass through human existence". It might be rather difficult for some readers to understand the exact meaning of the new "liberal" Christology, of which we are told that "it is one that includes both the Athanasian and the Unitarian doctrine". When speaking of the conception of the Divine the author says, "In the Hebrew religion the Creator was believed to have actually walked in a garden in bodily shape". This assertion is based on an incorrect translation of Gen. III, 8. In fact this poetical passage does not contain any anthropomorphism at all, because the subject of the Hebrew participle "mithhallek" is the voice and not God. Adam and Eve therefore heard the voice of God in the wind which was blowing in the garden, and not, as some have translated, "the steps of the Lord God walking in the garden". In the article on the Church we learn that the author does not think very highly of dogmatics, for he writes, "Dogma was formed at a period when spiritual life was weak". He also sees in the abolition of priesthood a desirable progress, for we read, "As Christianity and humanity grow, the distinction between ministry and laity will disappear". When dealing with the Reformation the author metes out justice to it, but he feels himself obliged to confess that the religion of the Reformation was too individualistic. Of the modern movement for reforming the Catholic Church not a word is said, although Abbé Loisy is quoted more than once. In a special article we find a short account of the different opinions on Baptism and Holy Communion. The "rite of Confirmation" is said to have separated from the rite of Baptism "in or about the thirteenth century". In the chapter on "The end of the world" the teaching of the everlasting suffering of the wicked is strongly rejected with the words, "Of all iniquities the doctrine of eternal punishment is the greatest. It is the vilest sin that has stained mankind". In the last part of the book the theosophical doctrine of reincarnation takes a prominent part. The author is so convinced of the soundness of this theory that he says, "One believing in evolution and personal immortality can reject

the idea of reincarnation only through lack of clearness of thought". He advocates an evolutionary eschatology according to which souls will cease to die after having passed through several human existences and have eternal life in the Kingdom of God. Most probably some of the author's statements will, we believe, be found by no means strong enough to carry all his conclusions; but after going through his book the reader will certainly have enlarged his knowledge of modern views on the Meaning of Christianity. Kz.

SPITTA, Friedrich: **Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium.** Leipzig 1912, J. C. Hinrichs. 512 S. Brosch. ℳ 14, geb. ℳ 15.

Spitta gibt in obigem Werke einen neuen Beweis seiner unermüdlichen Arbeitskraft und seines kritischen Scharfsinns. Dass dabei zu den nicht mehr übersehbaren Theorien und Hypothesen in der synoptischen Frage ganz neue Aufstellungen gemacht werden, welche die vorangehenden geradezu auf den Kopf stellen, ist, wie bei allen modernen Quellenuntersuchungen, nicht verwunderlich, aber es dient doch gerade die vorliegende Arbeit in ganz hervorragendem Masse zur weiteren Förderung des synoptischen Problems. Spitta will die bisher gegenüber Matthäus und Markus zurückgetretene Frage beantworten, ob bei *Lukas* eine stark umgearbeitete oder eine im grossen und ganzen überlieferte Form einer synoptischen Grundschrift sich herausschälen lässt. Dieses wird kapitelweise versucht und dann das Ergebnis darin zusammengefasst, „dass den Synoptikern eine Schrift zugrunde liegt, die, von einigen kleinen Stücken abgesehen, ganz im Lukasevangelium enthalten ist." Hier erhebt sich dann noch die weitere Frage, ob und wie weit diese Grundschrift des Lukas mit der für die anderen Synoptiker angenommenen Urschrift identisch ist. Nach den Ergebnissen seiner Untersuchung hat dann Spitta die Urschrift des Lukas in einer fortlaufenden Übersetzung zusammengestellt (S. XIII—XLVIII). G. M.

STAMMER, Lic. theol. Martin Otto: **Schleiermachers Ästhetizismus in Theorie und Praxis während der Jahre 1796 bis 1802.**

Ein Beitrag zur Geschichte und Wertung der ästhetischen Weltanschauung. Leipzig. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung 1913. (VII, 172 S.) Preis ℳ 4. 50.

Stammers gründliche Untersuchung ist dem Versuch gewidmet, die ästhetische Orientierung in Schleiermachers Weltanschauung an dessen Jugendschriften nachzuweisen und zugleich ihren Einfluss auf seine homiletische Praxis aus derselben Zeit zu verfolgen (S. 3). Die ästhetische Färbung aber, die dem Gottes- und Religionsbegriff Schleiermachers in seiner Jugendepoche eigen ist, entstammt dem Geiste der Romantik. So ist es erklärlich, dass der erste Abschnitt des vorliegenden Buches sich mit der charakteristischen Eigenart der romantischen Weltanschauung, ihrem Ästhetizismus, Individualismus und Mystizismus befasst (S. 6—16). Anschliessend wird sodann Schleiermachers eigene Lehre dargestellt und ihre ästhetische Begründung überall wirkungsvoll hervorgehoben. Insbesondere wird auf die Annahme hingewiesen, dass die Phantasie als das vermittelnde Organ sowohl der künstlerischen Tätigkeit wie auch der Empfänglichkeit für die Religion erscheine (S. 19—52). So erscheinen Kunst und Religion in enger Zusammengehörigkeit (S. 54). Das Weltbild ist in gleichem Masse ein Produkt unserer nachbildenden Phantasie wie die Welt als gegebene Wirklichkeit ein Produkt der schöpferischen Phantasie Gottes ist (S. 61). Gott wird von Schleiermacher wesentlich als ein nach ästhetischen Gesetzen schaffender Künstlergott vorgestellt (S. 62). — Auch die Aufgaben des sittlichen Handelns sollen den Zielen des künstlerischen parallel verlaufen. Beide wollen, wenn auch mit verschiedenen Mitteln, den Menschen gestalten (S. 83, vgl. S. 98). Der letzte Abschnitt unseres Buches bringt den gegenüber den skizzierten religionsphilosophischen und ästhetischen Voraussetzungen Schleiermachers überraschenden Nachweis, dass die homiletische Praxis des grossen Theologen nur wenig durch sie berührt und gefärbt wird. Die praktischen Bedürfnisse haben vielmehr auch ihn genötigt, das theoretisch so stark betonte ästhetische Element zugunsten des religiösen und sittlichen zurücktreten zu lassen (S. 169). Fast möchte man versucht sein, eine gewisse Zwiespältigkeit und Zweideutigkeit in Schleiermachers Anschauungen anzunehmen, wenn nicht ihre beabsichtigte Wirkung eine so verschieden gerichtete Gedankenstimmung und Formulierung rechtfertigte. — Stammers Buch

bildet einen wertvollen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Schleiermachers und zugleich zur Geschichte der religiösen Strömungen in der Romantik.

Bonn. Rudolf KEUSSEN.

Texte, Kleine, für Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann. Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag. 129 Texte zur Geschichte des Montanismus, herausgegeben von N. Bonwetsch. 1914. 32 S. ℳ —. 80. 26—28 lateinische altchristliche Inschriften mit einem Anhang jüdischer Inschriften, ausgewählt und erklärt von Ernst Diehl. 2. Aufl. 1913. 86 S. ℳ 2. 20.

Von Zeit zu Zeit kommt uns wieder einmal die eine und andere Nummer dieser schätzbaren und längst allseitig begehrten Sammlung von Texten zu.

Nr. 129 bringt zur Geschichte des Montanismus Texte von Irenaeus, Eusebius, Hippolyt, Pseudotertullian (aus Hippolyt), Epiphanius, Philastrius, Didymus, Hieronymus, Origenes, Tertullian, und je einen Satz aus einem Gesange des Montanus und aus den Acta Disputationis Achatii.

Nr. 26—28, in zweiter Auflage vorliegend, ist ein vorzügliches Studien- und Nachschlagewerkchen von seltener Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit. Die 369 wiedergegebenen und mit wertvollen Erklärungen versehenen Inschriften sind in zwölf Kapitel nach folgenden Kategorien geordnet: 1. Christliche Persönlichkeiten, kirchliche Ämter; 2. Büsser, mönchische und klösterliche Persönlichkeiten; 3. Bauinschriften und Weihungen; 4. Tod und Auferstehung; 5. Märtyrer; 6. Grabkauf; 7. Beisetzung bei Märtyrern und Heiligen; 8. Grabgerechtigkeiten und Grabschutz; 9. Akklamationen (Gebetsrufe), Laudatio funebris; 10. Bibelzitate; 11. Gedichte; 12. Jüdische Inschriften. Ausser einem allgemeinen Inhaltsverzeichnis sind noch fünf Einzelverzeichnisse beigefügt, nämlich: 1. Namenverzeichnis; 2. Wörterverzeichnis; 3. Sprachliches; 4. Sachliches; 5. Abkürzungsverzeichnis. A. TH.

TYRRELL, George: **Essays on Faith and Immortality,** arranged by M. D. Petre. London, Edward Arnold, 1914, 277 S., Preis 5 Schilling.

Wer das Inhaltsverzeichnis dieser Sammlung aufschlägt, wird versucht sein, sofort die eine oder andere Abhandlung zu studieren. Die Gegenstände wären auch dann des Nachdenkens wert, wenn sie nicht von einem Tyrrell behandelt worden wären. Da finden wir im ersten Teil Erörterungen über „Autorität des Gewissens in Sachen der Glaubenslehre“ (Doctrinal authority of Conscience), „Gott und Mensch“, „Christus“, „Geist des Christentums“, „Gott und Natur“, „Kirche“, „Dogma“, „Religion und Wahrheit“, „Verkehrte Andachtsübung“. Zu den Betrachtungen des zweiten Teils aber, die von der Unsterblichkeit handeln und in mehr philosophischen Spekulationen bestehen, gehören Essays über „Persönlichkeit und ihr Fortleben“, das „Selbst und das Ganze“, „Todesschlaf“, „Vor der Geburt und nach dem Tode“, „Der Heiland-Glaube“, „Parusie und Sozialismus“, „Gottes Reichtum“ (Divine Fecundity).

Der Leser wird unwillkürlich auf den Gedanken kommen, das seien Gegenstände, von denen jeder für sich ausreichenden Stoff zu einem umfangreichen Werke bieten würde. Vertieft er sich aber in die Lektüre eines Abschnittes, so erhält er nicht bloss den Eindruck, das Thema sei nicht erschöpft, sondern er vermisst auch dann und wann die Folgerichtigkeit der Gedanken und hat sogar nicht selten grosse Mühe, sich klar zu machen, was der Verfasser eigentlich sagen und was er beweisen will. Darüber wundert man sich nicht mehr, wenn man das Vorwort des ganzen Buches nachliest.

Miss Petre, die die Essays zusammengestellt und herausgegeben hat, ist die edle Dame, die den exkommunizierten Tyrrell († 15. Juli 1909) in den letzten Jahren seines Lebens beherbergte. Sie gibt über die Entstehung der von ihr edierten Betrachtungen folgenden Aufschluss:

Tyrrell hatte die Gewohnheit, ein Tagebuch zu führen, in das er Tag für Tag Gedanken eintrug, die in ihm aufstiegen. Das Ergebnis waren hier und da Aphorismen, wie wir sie in „*Nova et Vetera*“ oder „*Oil and Wine*“ finden, hier und da ein zusammenhängendes Werk wie das Buch „*Lex Credendi*“, das der Hauptsache nach aus solchen Bemerkungen entstand. Das

vorliegende Werk besteht zum grossen Teil aus Aufzeichnungen aus dem Jahr 1904, in welchem Tyrrell noch dem Jesuitenorden angehörte, zum Teil auch aus Notizen, die 1906, in den Monaten nach dem Bruch mit dem Orden, niedergeschrieben worden sind. Das Tagebuch des Jahres 1904 ist ohne Zweifel der Entwurf eines Werkes, vielleicht des wichtigsten Werkes, das Tyrrell je zu schreiben gedachte. Einzelne Abschnitte waren bereits mit Maschinenschrift kopiert. Es handelte sich um den Versuch, zu einer philosophischen Grundlage für den Glauben zu gelangen. Indessen waren die Materien noch nicht streng geordnet. Grosse Teile sind schon in dem Buche „*Lex Credendi*“ benützt. Viel weniger ausgearbeitet war das Tagebuch aus dem Jahre 1906. Die Herausgeberin selbst ist es, die das in dieser Quelle vorhandene Material dem Inhalte nach zu Abschnitten vereinigt und unter besondere Titel gebracht hat.

Miss Petre gesteht, dass die Essays auch dann, wenn sie vom Verfasser selbst zusammengestellt worden wären, die Gegenstände, von denen sie handeln, nicht erschöpfend dargestellt hätten, ja nicht einmal eine endgültige Formulierung der Ansichten Tyrrells geworden wären. Es lasse sich denken, dass er selbst bei einer neuen Durchsicht verschiedene Dinge fallen gelassen, andere aufgenommen hätte — immer mit der Tendenz, eher zu viel als zu wenig zu retten. Auch an der Dunkelheit gewisser Abschnitte dürfe man keinen Anstoss nehmen; es handle sich um ein Tasten, nicht um Darstellung scharf erkannter Dinge *(gropings and not treatises)*. Kurz, die Herausgeberin verhehlt sich nicht, dass die von ihr veröffentlichten Betrachtungen keine fertigen Abhandlungen sind. Vielleicht sind diese für den Verfasser nur um so charakteristischer. Tyrrell, ursprünglich Anglikaner, dann römischkatholisch, dann Jesuit, dann exkommuniziert, aus dem Orden gestossen und nach unerwartet frühem Tode auf ungeweihter Erde ohne kirchliche Ehrung und Fürbitten bestattet: — was schreibt ein Tyrrell z. B. über die *Kirche* in sein Tagebuch? Die Antwort hierauf finden wir S. 103—118. Wir teilen daraus einige Sätze in wörtlicher Übersetzung mit:

„,*Unam petii a Domino, hanc requiram:* Eines habe ich erbeten vom Herrn, und das will ich bei ihm suchen, dass ich wohnen darf im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens.‘ Wie treu und redlich werden diese und ähnliche Gebete von

vielen in den Tagen ihrer geistigen Kindheit gesprochen, da noch dieses oder jenes von Menschenhand erbaute Haus, diese oder jene menschliche Institution, die ursprünglich zum Dienste Gottes bestimmt war, ihnen ‚wahrhaftig nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels‘ zu sein scheint, — da zu ihren Gliedern gezählt zu werden, ihnen noch gleichviel zu heissen scheint wie: unter die Kinder Gottes gerechnet zu werden; — da das äussere und sichtbare Zeichen solcher Mitgliedschaft ihnen noch ein Unterpfand ist der unsichtbaren und geistigen Gnade und die Verscherzung des Zeichens die Verscherzung der angedeuteten Sache ist. Langsam und peinlich muss von jedem, sobald die Reihe an ihn kommt, die alte Lektion gelernt werden: Er wohnet nicht in Tempeln, die von Menschenhand erbaut sind; diese sind nur Sinnbilder und Schattenrisse des geistigen Tempels, erbaut auf lebendigen Steinen, beseelt vom Geiste dessen, der da ist der Eckstein, der auserwählte, der kostbare, verworfen zwar von den Menschen, aber erwählt durch Gott. Wie könnte Exkommunikation uns schrecken, wenn wir nur zur Gemeinschaft der Treuen, der Redlichen, der Christusähnlichen gehören! Und welchen Wert hat jede andere Art der Gemeinschaft, wenn wir uns nicht innerhalb der Grenzen befinden, ausserhalb welcher es kein Heil gibt. Gott ist nicht taub für unsern kindlichen Ruf, sondern liest auch solche Tiefen und Gegenstände unserer Wünsche, die uns selbst verborgen sind. Er streift die kindische und vergängliche Form von dem wertvollen Inhalt unseres Gebetes ab, und wenn wir meinen, nun sei alles verloren, finden wir plötzlich, dass alles gewonnen ist.“

Der Abschnitt, zu dem diese Äusserungen gehören, scheint auch aus verschiedenen Aufzeichnungen zusammengesetzt zu sein; am Schlusse stehen einfach die Jahrzahlen 1904—1906. Wir wissen daher nicht, ob Tyrrell seine Ansichten über die Zugehörigkeit zur Kirche Christi schon damals dem Tagebuch anvertraut hat, als er noch Mitglied des Jesuitenordens war.

In dem gleichen Abschnitt stehen noch andere nicht minder überraschende Bemerkungen. Nicht für richtig halten wir, was Miss Petre unter der Überschrift „Häresie“ (S. 110 f.) mitteilt. Es handelt sich um eine Erklärung der Worte: „Hört er die Kirche nicht, so sei er dir wie ein Heide und Zöllner“ (Mt. 18, 17). Tyrrell sagt von dieser Weisung: „Eine auffällig unge-

schickte und unsympathische Interpolation einer frühen Kirchlichkeit!“. Wenn wir uns vorstellen, eine so unchristliche Äusserung sei von Christi Lippen getan worden, so müssen wir sie wenigstens nach dem deuten, was wir sonst von seiner Haltung gegenüber den Heiden und Zöllnern wissen; es ist eine Haltung des Mitleids und der Bruderliebe: „Hört er nicht auf dich, so suche du doch immer noch durch die Vermittlung der Kirche seine Liebe zu gewinnen; und bewahrt er immer noch seinen Grimm und hört er auch die Kirche nicht, so sei er dir wie ein Heide und Zöllner. Zeige du ihm wenigstens all die Liebe, die du dem Fremden zu erweisen gelehrt worden bist, da er ja in seiner Entfremdung beharrt.“ So aufgefasst, sei die anstössige Weisung nur eine andere Form für die Mahnung: „Nicht bloss siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal.“ Nicht die Kirche mache den Betreffenden zu einem Fremden, sondern er sich selbst; aber damit entziehe er sich der christlichen Liebe nicht, die auch den Heiden und Zöllner nicht ausschliesse.

Wäre diese Auffassung richtig, so würde es sich in der Lehrrede Jesu, Mt. 18, 15—20 um die Pflicht der Versöhnlichkeit handeln. Allein die Herausgeberin ist offenbar noch so beherrscht von der tausendmal vernommenen falschen Anwendung des Textes: „Wer die Kirche nicht hört etc.,“ dass sie es für völlig selbstverständlich ansieht, die „Kirche hören“ heisse so viel, wie „sich zu den kirchlichen Dogmen bekennen“, die „Kirche nicht hören“ also so viel, wie „von den kirchlichen Dogmen abweichen“, ein „Häretiker“ sein. Darum überschreibt sie diese Äusserungen mit „Häresie“. Dass von Häresie in dem Abschnitt, Mt. 18, 15—20 keine Rede ist, erkennt auch der Laie, der die ganze Stelle liest und den Zusammenhang der einzelnen Sätze berücksichtigt.

Aber auch Tyrrells Auffassung ist unrichtig. Er ist irregeführt durch die Annahme, die alte Lesart des einleitenden Satzes: „Hat ein Bruder **wider dich** gesündigt“, sei echt, und die folgende Rede enthalte darum einfach eine Anweisung, wie man sich gegen einen Beleidiger zu verhalten habe. Die moderne Textkritik hat aber festgestellt, dass die Worte „*wider dich*“ ein sehr alter Zusatz sind, den man aus Missverständnis für nötig hielt. Jesus spricht nicht speziell von einer Beleidigung, sondern überhaupt von einem Vergehen, das ein „Bruder“,

also ein Mitchrist und Gemeindemitglied, verübt hat und das so schwer ist, dass der Sünder als ein für die Gemeinde *Verlorner* angesehen werden muss, wenn er nicht bewogen werden kann, in sich zu gehen und die Missetat nach Kräften gutzumachen. Bei dem Verfahren, das zu diesem Zweck einzuschlagen ist, bildet die Gemeinde die oberste Instanz. Achtet der Missetäter nicht einmal auf die Vorstellungen der Gemeinde, so bleibt nichts anderes übrig als ihn für einen Menschen zu halten, der der Gemeinde gar nicht angehören, gar kein Christ sein will, folglich zur christlichen Gemeinde die gleiche Stellung einnimmt, die Heiden und Zöllner der jüdischen Synagoge gegenüber einnahmen. Es liegt daher gar kein Grund vor, den angeführten Satz für eine Interpellation zu halten, die man nur mit einer ganz künstlichen Deutung im christlichen Sinne verstehen könne. Die Worte können unzweifelhaft zur biblischen Rechtfertigung einer gewissen „Kirchlichkeit" *(ecclesiasticism)* verwendet werden, aber nicht für eine hierarchische Kirchlichkeit im Sinne des Papsttums, sondern für eine „Kirchlichkeit", für die der Ausdruck „Kirche" noch so viel heisst wie Gemeinde, Gemeinschaft der Christgläubigen. Eine solche Kirchlichkeit hat Jesus wirklich gelehrt; er macht seine Gläubigen füreinander verantwortlich.

Wir wollen mit diesen Bemerkungen nur zeigen, dass die Herausgeberin mit gutem Grunde zugesteht, dass Tyrrells Tagebuchblätter vielfach nur rasch hingeworfene Bemerkungen enthalten, nicht sorgfältig abgewogene und endgültig formulierte Darstellungen religiöser oder philosophischer Probleme. Tyrrell sinkt darob in unserer Verehrung keineswegs. Höchstens tritt er uns menschlich näher, stets aber als ein Mann, der mit ganzer Seele die Mahnung des Apostels befolgt: „Fürchtet euch nicht vor ihrem Drohen und erschrecket nicht, sondern heiligt den Herrn Christus in euern Herzen". E. H.

WENDT, Dr. Hans Heinrich: **Die Apostelgeschichte.** 9. Auflage. Göttingen 1913, Vandenhoeck & Ruprecht. 370 S. Brosch. ℳ 8. —, geb. ℳ 9. 20.

Diese Neubearbeitung der Apostelgeschichte ist ein weiterer Schritt zur Umwandlung des Kommentarwerkes von H. A. W. Meyer in das Gewand neuer Forschungsergebnisse und mo-

derner exegetischer Methode, wie wir sie bei den früheren Bänden (1. Korinther, Thessalonicher, 1. und 2. Petri und Judas) ausführlich besprochen haben. Bei der Apostelgeschichte treten die früher weniger berücksichtigten kritischen Fragen, wie sie für die Chronologie des Apostels Paulus und für die neutestamentliche Einleitung überhaupt von hervorragendster Wichtigkeit sind, in den Vordergrund. Darum nimmt schon die Einleitung des Kommentars (S. 1—64) einen bedeutenden Teil ein. Der Stein des Gallio findet die gebührende Berücksichtigung, ebenso die Frage nach dem „unbekannten Gott" in Athen, das Aposteldekret u. a. Ein besonderes Gewicht wird auch auf die Lesarten des Kodex D gelegt. Alles in allem: das Studium des Kommentars, durch den vielfach eine neue Welt aufgeht, bietet nicht nur die reichste Belehrung, sondern vielfach einen ausserordentlichen Genuss. G. M.

WIENER, Harold M.: **The Pentateuchal Text.** London, Elliot Stock, 1914. 53 p. 8°. Six pence.

This is a reprint from a series of articles which appeared in the "Bibliotheca Sacra" as a reply to Dr. Skinner's essays in the "Expositor". The controversy of the two learned authors has already gone on for nearly five years. Instead of wearying the readers with a detailed examination of the subjects discussed, we prefer simply to mention that the main points of the present controversy are the Massoretic, the Samaritan and the Septuagint texts of the Pentateuch, the divine appellations, and the documentary theory. Mr. Wiener, a Barrister-at-Law, who has already published some clever studies on the Pentateuch, and the well-known "Swansong of the Wellhausen School", represents more the conservative school, while Dr. Skinner belongs to the school of modern criticism. One example only may show the different views of the two authors. The former maintains that the Samaritan Pentateuch was derived from the canonical text of Palestinian Judaism, while the latter has come to the conclusion that it comes from an unofficial Hebrew recension like the Septuagint. The study of the pamphlet can be highly recommended to all those who have to do with the exegesis of the Old Testament. Kz.

Kurze Notizen.

* Der Schriftleitung ist folgende, auf den Krieg Bezug habende erbauliche Literatur (vgl. auch oben S. 6) zugegangen:

Bachofner, P., Pfarrer am Fraumünster Zürich. Gott allein ist gross. Sylvesterpredigt 1914. Zürich, Orell Füssli, 1915. 16 S. 8°. Br. 40 Rp.

Baudenbacher, E., Hauptmann, Feldprediger im Schützenregiment 12. Wir Schweizersoldaten. Worte und Gedanken unter der eidgenössischen Fahne. Zürich, Orell Füssli, 1914. 45 S. 8°. Br. 60 Rp.

Dryander, Ernst, Weihnachtsgedanken in der Kriegszeit. (Zwischen Krieg und Frieden, 10). Leipzig, S. Hirzel, 1914. 30 S. 8°. Br. ℳ —. 60.

Friedrich, Hans, Erster Pfarrer der Heiligkreuzkirche zu Berlin. Gott mit uns! Vaterländische Predigten und Ansprachen über Bibeltexte und Kirchenlieder. Gross-Salze 1914, Eugen Strien, Nachf. Franz Wunderlich. 152 S. 8°. Br. ℳ 2. —, geb. ℳ 2. 60.

Herzog, Eduard Dr., Bischof der christkatholischen Kirche der Schweiz. Hirtenbrief für die Zeit des europäischen Krieges. Christentum und Kultur in der Drangsal dieser Tage. Basel, Verlag des Christkatholischen Schriftenlagers, Vogesenstrasse 3, 1914. 16 S. Gr. 8°. 15 Rp., 10 Stück Fr. 1. —.

Kappeler, Ernst. Licht in dunkler Zeit. Ansprachen vom 31. Dezember 1914 und 1. Januar 1915, gehalten in der Kirche Zollikon. Zürich 1915, Orell Füssli. 17 S. 8°. Br. 40 Rp.

Keller, Adolf, Pfarrer am St. Peter in Zürich. Was wird aus der Mission? Zürich, Orell Füssli, 1915. 11 S. 8°. Br. 40 Rp.

Keppler, Paul Wilh. Dr., Bischof von Rottenburg. Leidensschule. Freiburg i. Br., Herder, 1914. X und 156 S. 8°. ℳ 1. 50, geb. in Leinwand ℳ 2. 40.

Kutter, Hermann, Pfarrer. „Du sollst Gott, deinen Herrn lieben." Predigt, gehalten am Bettag, den 20. September 1914. Zürich, Orell Füssli, 1914. 20 S. 8°. br. 40 Rp.

Kutter, Hermann, Pfarrer. „Ihr seid alle Brüder." Predigt vom 2. August 1914 bei Gelegenheit der Mobilisation der schweiz. Armee. Zürich, Orell Füssli, 1914. 20 S. 8°. Br. 40 Rp.

Sutz, Johannes, und *Keller*, Adolf, Pfarrer am St. Peter in Zürich. Gotteshülfe in Kriegszeit. Sechs Predigten. Zürich, Orell Füssli, 1914. 64 S. 8°. br. 80 Rp.

* Henke, Johannes: *Dante-Wegweiser.* Einlageblatt. — Der Verfasser des von uns in der „Internat. kirchl. Zeitschr." (Heft III, 1914) besprochenen „Dante-Wegweisers" liess ein Einlageblatt für den Wegweiser erscheinen, in welchem ausser Berichtigungen, Zusätzen und kritischen Bemerkungen namentlich ein „Nachtrag für Vorgeschrittene" beachtenswert ist. In diesem Nachtrag beschäftigt sich der Verfasser mit den Danteforschern J. Andr. *Scartazzini,* F. X. *Kraus* und Karl *Voszler.* Mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit, die wir schon bei der Besprechung des Wegweisers hervorheben durften, sucht er jedem der drei Forscher gerecht zu werden, indem er unbefangen Licht und Schatten prüft und scheidet. Seine Ausführungen, denen wir im ganzen zustimmen, zeugen von tiefem Eindringen in Dantes unsterbliche Arbeit. Nicht unerwähnt möchten wir lassen, dass uns die Zurückweisung der Lady Blennerhasset in ihrer Kritik des Wegweisers durch den Verfasser gerecht erscheint.

Haben wir schon in unserer Besprechung des Wegweisers denselben als trefflichen, rasch und sicher orientierenden Dante-Führer empfehlen dürfen, so möchten wir es nicht unterlassen, auch bei dieser Gelegenheit auf die überaus verdienstliche Schrift hinzuweisen. W. Sch.

* Der Verlag *Eugen Strien, Nachfolger F. Wunderlich,* Gross-Salze, schickt uns die kleinen Hefte Nr. 48—53 eines *Evangelischen Predigt-Hausschatzes* zu. Jedes Heft enthält eine Predigt; zwei sind von Pfarrer H. Friedrich in Berlin, vier von Oberpfarrer F. Horn in Halberstadt. Auch sonst weist das Register dieser auf Abnahme in ernsteren Volkskreisen berechneten Sammlung manche bedeutende Verfassernamen auf. Die Heftchen sind sehr billig (10 ₰ das Stück) und werden mancherorts willkommen sein.

* *Kalender 1915* für das altkatholische Haus. Kempten im Allgäu 1914. Verlag des Reichsverbandes Altkatholischer Jungmannschaften. 60 S. Gr. 8°. Br. ℳ —. 50 = 60 Heller.

* Um unsere stark aufgelaufene Bücherschau schneller zur Erledigung bringen zu können, haben wir die Kirchliche Chronik für diesmal ausfallen lassen. Red.

Druck von Stämpfli & Cie. in Bern.

Inhalt des 1. (89.) Heftes.

REVUE INTERNATIONALE ECCLÉSIASTIQUE
INTERNATIONAL CHURCH REVIEW

INTERNATIONALE
KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

Id teneamus, quod ubique, quod semper,
quod ab omnibus creditum est.
VINCENZ VON LERIN.

NEUE FOLGE
DER „REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE“

5. JAHRGANG APRIL-JUNI 1915 Nr. 2
DER GANZEN FOLGE 23. JAHRGANG, Nr. 90

BERN
STÄMPFLI & Cie.

INTERNATIONALE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

Die «Internationale kirchliche Zeitschrift» ist die Fortsetzung der im Jahre 1892 vom internationalen Altkatholikenkongress in Luzern gegründeten «Revue internationale de Théologie». Sie verfolgt den Zweck, den romfreien katholischen Kirchen und Bewegungen als Organ zu dienen für wissenschaftliche Behandlung aktueller theologischer Fragen, sowie für dokumentierte Berichterstattung über die kirchlichen Vorgänge der Gegenwart. Man hofft, damit im Sinne der bisherigen, von Hrn. Prof. *Michaud* so verdienstvoll geleiteten «Revue internationale de Théologie» religiöse und kirchliche Verständigung zu fördern.

Die **Redakteure** der Zeitschrift sind Prof. *Franz Kenninck,* Präsident des theologischen Seminars in Amersfoort, Prof. Dr. *Rudolf Keussen,* Professor am theologischen Seminar in Bonn, und Dr. *Adolf Küry,* Pfarrer in Basel.

Herausgeber ist das schweiz. christkatholische Presskomitee.

Jeder Redakteur und Mitarbeiter hat seine Beiträge zu unterzeichnen und ist nur für die eigenen Arbeiten verantwortlich.

Die Zeitschrift erscheint in Quartalheften von 120—150 S. 8° zum Jahrespreis von *Fr. 12.* Das Einzelheft kostet *Fr. 3.*

Abonnements nehmen Stämpfli & Cie. in Bern und jede Buchhandlung entgegen. Zahlung bei direktem Bezug auf Postcheckkonto der Firma Stämpfli & Cie. Nr. 169, Bern, oder durch Postanweisung. Ausstehende Abonnements werden mit dem Heft des zweiten Quartals durch Nachnahme unter Zuschlag der Gebühr erhoben.

* * *

REVUE INTERNATIONALE ECCLÉSIASTIQUE

La **Revue internationale ecclésiastique** est la continuation de la «Revue internationale de Théologie», fondée au Congrès ancien-catholique international de Lucerne en 1892. Elle sera un organe des Eglises catholiques indépendantes de Rome et aura pour but la discussion scientifique des questions théologiques actuelles. Elle documentera ses lecteurs sur les événements ecclésiastiques du temps présent. En marchant sur les traces de la «Revue internationale de Théologie», dirigée avec autant de dévouement que d'érudition par M. le professeur Dr *E. Michaud,* de l'université de Berne, on espère faire connaître les principes et les doctrines de l'Eglise ancienne-catholique et de faciliter l'union des Eglises chrétiennes par l'élucidation des questions qui les divisent encore, en établissant ainsi un lien de fraternité chrétienne.

Les **rédacteurs** de la nouvelle Revue seront M. le professeur F. Kenninck, président du Séminaire théologique d'Amersfoort (Hollande), M. le Dr Rodolphe Keussen, professeur au Séminaire théologique de Bonn (Allemagne), et M. le Dr Adolf Küry, curé à Bâle.

Le Comité de la presse catholique-chrétienne est l'éditeur de la Revue. Chaque rédacteur et collaborateur signera ses articles et est responsable pour ses travaux.

La Revue paraîtra en livraisons trimestrielles de 120 à 150 pages 8°, au prix annuel de 12 francs. Chaque livraison coûte 3 francs.

On peut s'abonner à l'imprimerie Stämpfli & Cie à Berne et dans chaque librairie, ainsi qu'aux bureaux de poste. En la recevant directement, on peut payer au compte de chèque postal N° 169 de l'imprimerie Stämpfli & Cie à Berne, ou par mandat postal. Tout abonné qui n'aura pas soldé ses abonnements à temps, recevra la seconde livraison contre remboursement postal et à ses frais.

AUSSCHAU.

Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur.

Das Wort des Heraklit, dass der Krieg der Vater aller Dinge sei, trifft auch in dem Sinne zu, dass das Mass der subjektiven Beurteilung, der er in seiner tatsächlichen Auswirkung unterworfen ist — ganz abgesehen von der Frage nach dem Recht oder Unrecht der Kriegführenden —, so verschieden ist, wie nur möglich. Die einen verabscheuen ihn als einen Rückfall in atavistische Barbarei, die anderen sehen in ihm einen Heros, der mit starker Hand Überlebtes und Veraltetes beseitigt und junger, unverbrauchter Volkskraft Raum und Recht verschafft. Man hat ihn als eine Fortsetzung der Politik des Staates nur mit gewaltsamen Mitteln beschrieben und auf der anderen Seite die Anwendung solcher Mittel als ein Unrecht verschrieen, das das Ziel aller Politik, die friedliche Verständigung unter den Völkern, immer wieder bedrohe und unmöglich mache. — Die Verteidiger des Friedensgedankens pflegen jedoch ihre Verurteilung des Krieges viel weniger mit politischen Gründen zu stützen — denn sie fühlen wohl, wie wenig ihre politischen Ziele gegenüber den realen Machtinteressen der Einzelstaaten bedeuten — als durch das Mittel sittlicher und religiöser Bewertungen. Mit diesen glauben sie an die Einsicht und das Gewissen der Menschheit appellieren zu können: Der Krieg sei der schlimmste Zerstörer der menschlichen Kulturgemeinschaft; er sei der offene, aus Sünde und Selbstsucht geborene Widerspruch gegen den Reichsgottesgedanken. Eine von christlicher Kultur durchdrungene Menschheit werde notwendig sich dem Ideal des ewigen Friedens zuwenden, so wie es einst Prophetenmund verkündigt: Jehovahs Wort wird richten zwischen den Nationen und Recht sprechen zahlreichen Völkern; und sie werden ihre

Schwerter umschmieden zu Pflugscharen und ihre Spiesse zu Sicheln; nicht mehr wird Volk wider Volk das Schwert erheben, noch werden sie fürder zum Kriege sich üben. (Jes. 2, 4.)

Je deutlicher diese Erwartungen ein chiliastisches Gepräge an sich tragen, um so leidenschaftlicher pflegt das Gemüt sich an sie zu hängen. Fast einem Angriff auf das Gebot der Nächstenliebe scheint es gleichzukommen, wenn man ihre Geltung für unsere Welt und ihre politischen Zustände bestreitet. Der Staat wird in seinen sittlichen Verpflichtungen dem Individuum gleichgesetzt, und, wie es in einer Kundgebung des unter Carnegies Patronat stehenden „Kirchlichen Friedensvereins“ (Church Peace Union) heisst: „Rechtschaffene Leute töten nicht, stehlen nicht, nehmen nicht Rache, erledigen ihre Zwistigkeiten nicht mit Eisen und Pulver. Gelten diese Grundsätze nicht auch für ganze Nationen?“ — In Verfolgung der gleichen Gedankenrichtung wird dann gefragt: „Wie weit können Christi Lehre und Übung, nicht Widerstand zu leisten, auf Nationen angewendet werden? Ist Christi Lehre praktisch durchführbar?“ [1]) — Schon die Meinung, dass dem Individuum jegliche gewaltsame Selbsthülfe verboten sei, lässt sich nicht aufrecht halten. Angriffen auf Leib und Leben darf auch der einzelne kraft des Rechtes der Notwehr in gleicher Art begegnen. Das Naturrecht wird hier durch die christliche Ethik nicht aufgehoben. Der Staat aber hat in einem ihm aufgezwungenen Kampfe ungleich wichtigere Rechte und Interessen zu vertreten wie das Individuum. Es ist daher, wie auch Bischof Herzog in seinem Hirtenbrief über Christentum und Kultur nachdrücklich betont hat, kein Zweifel, dass die christliche Ethik dem Staate das Recht zu einem Verteidigungskriege unbedingt zugestehen muss. Das Recht zur Führung eines Krieges wird man nur dann in jedem Falle ablehnen, wenn man die individuellen Rechte und Interessen, die im Kriege verletzt werden, höher bewertet als das vom Staat vertretene und geschützte Gesamtinteresse des Volkes. Eben in dieser Bevorzugung individueller Lebenswerte gegenüber der Pflicht sozialer und nationaler Selbsterhaltung, „in der Unterschätzung des Staates und seines Wesens und seiner Lebensnotwendigkeiten liegt die Schwäche aller Theorien vom ewigen Frieden“ [2]). —

[1]) Siehe «Der Katholik», Bern, 1915, Nr. 13, S. 103.

[2]) Rud. Smend, Krieg und Kultur. Tübinger Kriegsschriften. Heft 8, 1915, S. 14.

Was aber würde vollends aus einem Staatswesen werden, das als politische Gemeinschaft den Grundsatz verwirklichen wollte, man dürfe dem Bösen und dem Unrecht nicht widerstreben! Es müsste mit sich selbst in Widerspruch treten, sich selbst als Idee aufheben. Denn gewiss hat Plato nicht nur darin recht gesehen, dass er geschichtlich Werden und Wachstum des Staates an die Ausbreitung der wirtschaftlichen Bedürfnisse einer Volksgemeinschaft gebunden sein liess; auch für seine sittliche Notwendigkeit hat er die tiefste Begründung geboten, indem er den Staat zum Repräsentanten der Idee der Gerechtigkeit machte. — Wie aber könnte der Staat sich als Idee auch in dem Bewusstsein der Staatsglieder behaupten, wenn er sich selbst durch freie Zulassung des Bösen zerstören liesse, wenn er gegen Gewalt und Unrecht keinen Schutz mehr böte! Eine Verzichtleistung auf das eigene Recht, eine Selbstüberwindung gegenüber erfahrenem Unrecht, wie sie das Gebot Christi ins Auge fasst, kann dem einzelnen als freie Liebestat, als „Opfer" im eigentlichen Sinne zugemutet werden, nicht aber dem Staate, der im Boden der natürlichen Sittlichkeit und der von ihr erzeugten Rechtsbildung wurzelt und ihn nicht verlassen kann, ohne sich selbst aufzugeben. Nur dadurch, dass diese Bodenständigkeit des Staates übersehen wird, ist es möglich, an ihn sittliche Forderungen zu stellen, die mit seinem Wesen und der geschichtlichen Entwicklung, die er erfahren hat, unvereinbar sind. Der Staat zeigt den gleichen naturhaften Lebensinstinkt und Willen, wie die von ihm befassten Volksindividualitäten. Für diese wie für ihn gilt Spinozas Satz: „Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur." (Eth. III, prop. 6.) Schwerlich aber werden sich der Lebenswille und die Individualität eines Volkes erhalten und durchsetzen, ohne auf Widerstände zu stossen und in Kämpfe verwickelt zu werden. Im einzelnen Falle mag es gelingen, die durch die Volksindividualitäten, durch den politischen und wirtschaftlichen Gegensatz der Staaten bedingten Verwicklungen aufzulösen und auszugleichen (nur zu leicht bildet sich auf Grund eines solchen Ausgleichs die Illusion, es sei, was einmal gelungen ist, immer möglich); im ganzen aber drängen diese naturhaft gebundenen Gegensätze zum gewaltsamen Austrag, zur kriegerischen Auseinandersetzung. In diesem Sinne ist und bleibt der Krieg ein Schicksal, das, wie man wohl mit Recht

gesagt hat, nicht viel anders hingenommen werden muss wie Katastrophen im Naturleben, die aller menschlichen Voraussicht spotten, wie Erdbeben, Sturmfluten, Hungersnöte usw. Auch diese werden, wie noch die Erfahrung der letzten Jahre gelegentlich des Erdbebens in Messina gezeigt hat, für das religiöse Empfinden zum schwersten Anstoss, der überwunden werden muss, wenn anders sich die religiöse Weltbetrachtung in ihrem Rechte behaupten soll.

Nun liegt ja allerdings der Einwand nahe genug: Gottes Absichten und Fügungen in Hinsicht auf die Totalität des Welt- und Naturgeschehens vermögen wir nicht zu durchdringen, noch viel weniger zu beeinflussen, aber das Gewebe der rein menschlichen Beziehungen im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben lässt sich durch unsern Willen richten und ändern. Soll nicht gerade hier die Eigenmacht unseres geistigen Lebens zur Offenbarung kommen? Soll nicht die Natur durch den Geist verklärt und geheiligt, der naturhaft gebundene Wille auf eine höhere Stufe der Sittlichkeit gehoben werden? Stellt nicht die Lehre Christi dem alttestamentlichen Gesetz „Auge um Auge“, „Zahn um Zahn“ das Gebot der Feindesliebe und die Aufforderung entgegen, dem Bösen nicht zu widerstreben, vielmehr es ausschliesslich durch die Macht des Guten zu überwinden? Wird nicht durch den Reichsgottesgedanken die volle Verwirklichung der Nächstenliebe gefordert und damit jeder gewaltsame Kampf auf wirtschaftlichem und politischem Gebiete verboten? — Diese Fragen rühren zweifellos an ethische und geschichtsphilosophische Probleme, die zu allen Zeiten als eine schwere Last gerade den ernstesten Christen auf dem Herzen gelegen haben. Ihr Widerspruch gegen den Staat und sein „unheiliges Wesen“ hat gerade aus diesen Quellen seine Nahrung gesogen. Nur an Tolstoi braucht hier erinnert zu werden. Und doch beruht die Kritik, die er und seine Gesinnungsverwandten an der durch Gewalt gestützten Rechtsübung des modernen Staates üben, nicht nur auf dem Unvermögen, die Grundlagen des Staatslebens überhaupt zu begreifen, sondern ebenso auch auf einem Missverständnis dessen, was die christliche Sittlichkeit in dieser Welt leisten kann und soll.

Sie übersieht zunächst, dass die Gesinnungsethik der Bergpredigt und des Neuen Testamentes in einem Rahmen gefasst ist, der wesentlich durch die zeitgeschichtliche Vorstellung von

dem bevorstehenden Weltende gefärbt ist. Die Überzeugung wirkt auch auf das sittliche Verhalten bestimmend ein, dass man sein Recht nicht in der in unaufhaltsamer Auflösung befindlichen Welt der irdischen Gewalthaber suchen soll, sondern bei dem ewigen Gott, der die Sanftmütigen das Land erben lassen wird. So zieht sich die Reichsgottesgemeinde auf sich selbst zurück und nimmt Anteil an der Welt nur so weit sie Objekt der Mission, der Bekehrung ist, solange Gott für diese noch Zeit lässt, d. i. bis zum Tage des bevorstehenden Gerichts. — Aber dieser Rahmen zeitgeschichtlicher Vorstellungen kann zerbrechen, und der ewige Gehalt der neutestamentlichen Ethik bleibt. — Es bleibt das Gebot der Nächstenliebe in der umfassenden Erweiterung, die seine Anwendung auch auf den Feind fordert; es bleibt die Herzensgüte, die dem Schuldigen immer wieder zu vergeben bereit ist, die glühende Kohlen auf das Haupt des Widersachers sammelt und ihn durch ihre Arglosigkeit entwaffnet; es bleibt die Vollkommenheit der Liebe, die nichts für sich selbst sucht und alles glaubt, hofft und duldet. Solche Liebe kann nicht äusserlich erzwungen werden; in ihr entfaltet sich die Gnadenerfahrung eines Herzens, das von der Vaterliebe Gottes durchdrungen ist. Diese Liebe, die reinste Blüte christlicher Sittlichkeit, wächst nicht aus dem Verhältnis des Menschen zum Menschen hervor, sondern nur aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott, sie wurzelt ganz im religiösen Boden. Sie bedeutet darum eine Stufe der Sittlichkeit, die höher steht als das Ideal der Humanität, soweit dieses auf die natürlichen Gefühle der Sympathie und das Prinzip der Gerechtigkeit gegründet wird. Die Sittlichkeit des „do ut des“ ist ja nach der Bergpredigt auch bei Heiden und Zöllnern üblich.

Von hier aus wird es erst verständlich, dass die christliche Ethik die Sphäre des natürlichen Rechts zunächst unberührt lässt: denn sie steht über ihr. Ausdrücklich hat Jesus es abgelehnt, sich zum Sachwalter in einem Streite ernennen zu lassen, der die Grenzen des Eigentumsrechts in einem bestimmten Falle festsetzen wollte. Das war nicht seines Berufes. Scharf charakterisiert er das Gewaltrecht, das Staat und Fürsten gegen die ihnen unterworfenen Völker zur Anwendung bringen, als ein von der Dienstbereitschaft der christlichen Liebe durchaus verschiedenes Prinzip des sittlichen Handelns. Für die Jünger Jesu gilt: „Wer der erste sein will, der soll aller Diener sein“

(Marc. 10, 44). Die Seele der christlichen Dienstbereitschaft ist der Opfergedanke, der in höchster Steigerung selbst die Hingabe des Lebens fordert. „Niemand hat grössere Liebe, als dass er sein Leben lässt für seine Freunde.“ — Gewiss fordert auch der Staat im Kriege die Lebenshingabe; aber er stellt diese Forderung in weitem Umfang unter den Zwang militärischer Pflichterfüllung und des Gehorsams. — Im ganzen dürften schon diese wenigen Züge genügen, um den wesentlichen Unterschied zwischen der christlichen Gesinnungs- und Liebesethik und der natürlich erwachsenen oder philosophisch konstruierten Gesetzes- und Gerechtigkeitsethik klar erkennen zu lassen. Jene ist individualistisch in ihrem Ausgangspunkt, sofern sie sich auf die Gesinnung der einzelnen gründet, sozial in ihren Zielen, da sie eine Gemeinschaft erstrebt, in der das Gebot der Nächstenliebe vollkommen verwirklicht ist. Die Bindung zwischen Individuum und Gemeinschaft aber sichert der religiöse Gedanke, dass alle Kinder des himmlischen Vaters, alle Brüder Christi, des erstgeborenen unter vielen sind, und dass jede Menschenseele vor Gott gleichen Wertes ist. — Die Gerechtigkeitsethik dagegen ist sozial in ihrer Begründung; sie erfasst den einzelnen von vornherein als Glied der staatlichen Gemeinschaft, indem sie dabei den antiken Gedanken voraussetzt, dass der Staat wenigstens ideell früher sei als das Individuum, das nach Anlage, Erziehung und Bildung durchaus auf das Gemeinschaftsleben angewiesen und ihm verpflichtet sei. Das Ziel dieser Ethik dagegen ist wieder individualistisch; denn, was sie will, ist das grösste Glück der einzelnen. Sie hofft es zu erreichen, indem sie die Einzelinteressen zu möglichstem Ausgleich bringt und in solchem Ausgleich das wohlverstandene Eigeninteresse gewahrt sieht. — Die christliche Gesinnungsethik ist die Ethik des freien Menschen, an dessen opferbereiten Willen sie immer wieder appelliert. Die Gerechtigkeitsethik ist die Ethik des durch soziale Bindung Verpflichteten, dem diese Verpflichtung dauernd in Form des Gesetzes und des Zwanges vor Augen geführt wird. Die christliche Ethik ist in ihrem letzten Grunde eine staatslose Ethik; sie führt zu freier Liebesgemeinschaft, zur Bildung der Kirche als freier Glaubensgemeinschaft — aber sie kennt in ihrem ursprünglichen Wesen keine rechtlichen Verpflichtungen und keinen irgendwie gearteten äusseren Zwang. — Die Gerechtigkeitsethik ist, wie die platonische Gedanken-

konstruktion in ganz einzigartiger Form und für alle Zeiten gezeigt hat, Staatsethik, damit aber eine Ethik, die der Macht, des Zwanges, des Kriegerstandes bedarf, um sich in ihren Forderungen durchzusetzen.

Aus dieser Verschiedenheit im Wesen der christlichen Ethik und der Gerechtigkeitsethik ergeben sich ebenso tiefgreifende Verschiedenheiten im Wesen der Gemeinschaften, die wir zur Pflege und Verwirklichung des Sittlichkeitsideals in dem einen wie in dem anderen Falle berufen ansehen: der Kirche und des Staates. „Die Kirche“, sagt Rudolf Sohm in seinem Kirchenrecht, „ist kraft ihres Ideals und Wesens die Christenheit, das Volk und das Reich Gottes, der Leib Christi auf Erden. Es ist undenkbar, dass das Reich Gottes menschliche (rechtliche) Verfassungsformen, dass der Leib Christi menschliche (rechtliche) Herrschaft an sich trage. Das Wesen des Rechts ist dem idealen Wesen der Kirche entgegengesetzt. Wie Rechtsordnung mit dem Wesen des Staates in Einklang, so steht Rechtsordnung mit dem innersten Wesen der Kirche in Widerspruch“ [1]). „Die Gedanken des Urchristentums bedeuten einen kühnen, von der Kraft christlichen Glaubens emporgetragenen Idealismus. Sie bedeuten die Überzeugung, dass Kirchenrecht (Rechtsordnung der Ecclesia) nicht bloss unmöglich, sondern ebenso *unnötig* ist. Die Macht der Liebe ist stärker als die Macht der Sünde, und vor allem: der Geist Gottes ist mächtiger in der Ecclesia als der Geist der Welt. Das ist die entschlossene Glaubensüberzeugung der ersten Zeit. Darum bedarf es keiner Rechtsordnung. Rechtsordnung, Zwangsordnung, formale Befugnisse ertöten vielmehr den Geist der Kirche!“ [2]) Die Kirche als ideale Gesinnungs-, Glaubens- und Gnaden-Gemeinschaft verkennt den Boden, auf dem sie steht, verkennt auch die ihr eigentümlichen Aufgaben, wenn sie sich richtend und scheltend in den Streit der Völker und in den Kampf der Staaten einmischen will. Sie nimmt mit der Rechtssphäre und der Entscheidung von Rechtsfragen ein Gebiet für sich in Anspruch, das längst von anderer Seite, eben vom Staate besetzt ist. Ebenso vergeblich ist es,

---

[1]) R. Sohm, Kirchenrecht. I. Band, 1892, S. 2.

[2]) A. a. O., S. 162. Trotz prinzipieller Zustimmung zu den Anschauungen Sohms glauben wir, dass er die „aus der Macht der Sünde“ gefolgerte Notwendigkeit einer Rechtsbildung in der Kirche unterschätzt.

wenn sie den Gedanken des ewigen Friedens als politische Forderung erhebt; denn nur mit politischen Machtmitteln lässt sich im Leben der Staaten der Friede aufrechthalten. Die Anwendung solcher Machtmittel aber würde die Kirche ebenso in einen Widerspruch mit sich selbst bringen, wie der Staat seinem Wesen widerspricht, der von der ihm verliehenen Zwangsgewalt im gebotenen Falle keinen Gebrauch macht.

Welche Stellung bleibt nach all dem für Christentum und Kirche in der Welt greifbarer Interessen und realer Machtmittel noch übrig? Bedeutet nicht der Verzicht auf diese zugleich eine Verzichtleistung auf jeden tatsächlichen Einfluss in einer Welt, die immer nur den Erfolg anzubeten und die Macht zu verehren bereit ist? — Der politische Katholizismus hat sich gegenüber diesen Fragen längst entschieden, — der religiöse Katholizismus nimmt sie zum Anlass, das Problem des Reiches Gottes und seiner Wirkungen von neuem zu durchdenken. Das Evangelium allerdings scheint hier ein Problem gar nicht zu kennen. Das Reich Gottes lebt in der unsichtbaren Welt des Geistes: es kommt nicht mit Schaugepränge; man kann nicht sagen, es sei hier oder dort; es ist in uns. Doch wenn auch das Reich Gottes wie ein verborgener Schatz im Geiste ruht, so kann es doch nicht in seiner Verborgenheit bleiben. Die Gesinnung drängt durch den Willen zur Tat. Wie eine Stadt, die auf einem Berge liegt, soll sie überall sichtbar werden. Wirkungslos darf das Evangelium nicht bleiben, wenn es nicht dem tauben Salze gleichen soll. Als „Kraft Gottes" durchdringt es das Leben seiner Bekenner, und so völlig sind sie seiner Wirkung gewiss, dass Johannes zu einer Zeit, wo die Welt wie ein drohendes Ungeheuer am schmalen Wege der kleinen Christengemeinde lag, die Worte niederschreiben konnte: Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. Wenn wir irgend eines Zeugnisses für die Anschauung bedürften, dass Evangelium und Kirche ihren Sieg über die Welt nur auf den Gewinn der sittlichen Freiheit gründen, die das Evangelium denen erschliesst, die seine Wirksamkeit als Kraft Gottes an sich erleben, — so sind diese Apostelworte beweisend. Denn sie sind für die Zeit, in der sie gelten, unmöglich, wenn der Sieg des christlichen Glaubens in einer politischen Machtstellung der Kirche, in der Beherrschung der wissenschaftlichen Kulturwelt durch christliche Gedanken gesucht wird.

Allerdings bereitet sich schon bald nach dem apostolischen Zeitalter eine Verschiebung der Massstäbe vor. Indem der christliche Glaube als seelischer Machtfaktor in immer weiteren Kreisen sich verbreitet, wächst die Kirche zum realen Machtfaktor heran: hinter ihr stehen die begeisterten und opferbereiten Gemeinden, nach wenigen Generationen schon die für Schlagworte empfänglichen, leicht zu fanatisierenden Massen der Grossstädte. Gleichzeitig erweitert sich die kirchliche Organisation und nimmt immer mehr einen formal-juristischen Charakter an. Ihren Abschluss findet die Entwicklung in dem Staatskirchentum eines Theodosius und Justinian für das oströmische, in dem Staatskirchentum Karls des Grossen für das weströmische Imperium. Es liegt nur in der Konsequenz der Tatsachen, wenn das Papsttum mit dem ihm zugefallenen geistlichen Imperium auch ein unbeschränktes Recht auf die politische Weltherrschaft verbindet und damit freilich in einem ganz veränderten Sinne die Wahrheit des Satzes erweisen will: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat".

Nicht viel anders verläuft die Entwicklung in dem Verhältnis des Christentums zur wissenschaftlichen Kultur. Das Bemühen der ältesten Apologeten beschränkt sich vorerst auf die Absicht, die Weisheit dieser Welt als Torheit vor Gott zu erweisen. Aber schon die alexandrinische Katechetenschule strebt über diese nur negativ kritische Leistung hinaus. Eine philosophische Rechtfertigung des christlichen Glaubens erscheint schon Clemens und Origenes als das höchste, wissenschaftlich erstrebenswerte Ziel. — Diesem Ziel aber musste sich auf die Dauer die Philosophie und ihre Methode, als das Mittel zu diesem Ziel zu gelangen, unterordnen und so bildet sich die an Autoritäten sich orientierende scholastische Methode, deren höchste Autorität naturgemäss der durch die Kirche offenbarte christliche Glaube selbst ist. Der bekannte Satz, dass die Philosophie der Theologie als Magd zu dienen habe, drückt sinngemäss das Ergebnis dieser Entwicklung aus. Mehr und mehr aber gestaltete sich dieser Dienst zu einem Zwangsdienste um, der unter der eifersüchtigen und peinlichen Überwachung der geistlichen Autoritäten geleistet wurde. In allen ihren Teilen wurde die christliche Lehre einer fortschreitenden dogmatischen Bindung unterworfen, bis schliesslich für eine individuelle Ausgestaltung der Glaubensüberzeugung kaum noch ein Streifen

Boden übrig blieb. Dafür war allerdings die „Herrschaft“ der katholischen Lehre in den christlichen Staaten und Völkern um so sicherer gestellt, wenigstens für eine auf den Schein zielende Berechnung. — Nur dass diese Berechnung trügen musste, sobald die Kräfte, die man zu einem Zwangsbündnis zusammengeschlossen hatte, ihr eigentümliches Wesen und damit ihre auseinanderstrebende Natur zur Offenbarung brachten.

Der mittelalterliche Universalstaat, erwachsen auf dem Boden der Vorstellung einer allgemeinen Christenheit (Ranke), verflüchtigte sich zu einer abstrakten Idee, als um die Wende des 13. Jahrhunderts das Nationalbewusstsein und mit ihm die Nationalstaaten in Europa zu erstarken und sich in ihrer Eigenart politisch zu organisieren begannen. Wie sehr diese Entwicklung auch auf die kirchliche Organisation einwirkte, zeigt die Tatsache, dass 100 Jahre später auf den Reformkonzilien nach Nationen abgestimmt wurde. — Das geistliche Imperium über die Welt zerbrach an dem Missverhältnis zwischen den Ansprüchen, die es erhob, und den Leistungen, die es zustande brachte. Seinem idealen Begriff nach wollte und sollte es das Reich Gottes auf Erden darstellen. In Verfolgung ihrer politischen Ziele aber war die römische Kurie genötigt, sich der gleichen Intriguen und der gleichen gewaltsamen Massnahmen zu bedienen wie die weltlichen Machthaber, deren Gewalt nach der Meinung Gregors VII. vom Teufel stammte. — Die sittliche Volkskultur des Mittelalters verleugnete trotz der kirchlichen Feste und Gebräuche, mit denen sie umsponnen war, weder die Neigung zu altüberliefertem heidnischen Aberglauben noch eine recht massive Freudigkeit des Sinnenlebens, die von einer Verklärung des Natürlichen durch den Geist häufig weit entfernt war. — Die scholastische Glaubensphilosophie aber ist, entgegen aller Anpreisung ihrer Bedeutung als philosophia perennis, nicht imstande gewesen, der nominalistischen Zersetzung ihrer Ergebnisse und ihrer Methode zu begegnen. Am Ausgang ihrer Entwicklung stossen wir in der Renaissance auf die verzweifelte Lehre von der doppelten Wahrheit, wonach ein Satz theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne und umgekehrt. Wie dieser Satz die Notwendigkeit, das unnatürliche Bündnis zwischen Glauben und Wissen in der Form, in der die Scholastik es vertreten hatte, zu trennen, mit grellem Licht beleuchtet, so bringen die dem Reformationszeitalter folgenden religionspoli-

tischen Kämpfe mit ungleich grösserem Nachdruck die Notwendigkeit zur Offenbarung, zwischen den christlichen Kirchen und dem modernen Staatswesen eine Trennung zu vollziehen. — Nun ist kein Zweifel, dass die Säkularisierung der Wissenschaft im weitesten Umfang gelungen ist (ob sie ganz gelingen kann, ist eine Frage, der wir nicht nachgehen wollen), nicht aber die Säkularisierung der Staaten. Schon die Rechtsstellung der Kirchen innerhalb der meisten modernen Kulturstaaten bringt das zum Ausdruck, darüber hinaus aber die Tatsache, dass das allgemeine Bewusstsein mit Begriffen wie „christlicher Staat, christliche Kultur, christliche Völker“ wie mit sicheren Marken, die ihren festen Bedeutungswert haben, rechnet. Dass diese Rechnung auf zweifelhafte Werte aufgebaut sein könnte, hat uns das furchtbare Erlebnis dieses Krieges gezeigt. Es dürfte darum die Frage geboten sein, ob denn das Christentum, ob die christlichen Kirchen ihrem Wesen nach ein so enges Verhältnis zu Volksleben und Kultur und zuletzt zum Staat fordern.

(Eine abschliessende Betrachtung folgt im nächsten Heft.)

Bonn. Rud. KEUSSEN.

Die Durchführung der kirchlichen Verordnungen des Konstanzer Generalvikars J. H. von Wessenberg in der Schweiz.

Die vorliegende Arbeit behandelt auf Grund von Aktenmaterial die Aufnahme, die die Verordnungen Wessenbergs in der Schweiz gefunden haben. Mit Ausnahme der Dekrete über das Ehewesen und die Konkordate sind alle Erlasse, die für die Schweiz in Betracht kommen, besonders die über die Ausbildung des Klerus und die gottesdienstlichen Reformen berücksichtigt worden. An Aktenmaterial wurden Faszikel 30—79 der Wessenbergbibliothek in Konstanz, Faszikel 120 und 121 des Stiftes Schönenwerd aus dem kantonalen Archiv in Solothurn benützt. Ferner wurden Akten aus den kantonalen Archiven Luzern, Sarnen, Frauenfeld und dem Archiv der Erzdiözese Freiburg i. B. und der Briefwechsel Wessenberg-Th. Müller, der auf dem Kantonsarchiv Luzern aufbewahrt wird, zu Rate gezogen. Den Herren Archivaren, die mir das Material in bereitwilliger Weise zur Verfügung stellten, so dass ich vieles auf dem Staatsarchiv in Basel durchsehen konnte, spreche ich meinen verbindlichen Dank aus, insbesondere Herrn Stadtarchivar Dr. Maurer in Konstanz und den Beamten des Staatsarchivs Basel. Bei der Durchsicht des Briefwechsels Wessenberg-Müller war mir in verdankenswerter Weise stud. phil. Sterk behülflich. Die benützte Literatur ist in den Fussnoten angegeben.

Erstes Kapitel.

Die Aufgabe Wessenbergs.

§ 1.

Der schweizerische Teil der Diözese Konstanz.

Als Generalvikar J. H. von Wessenberg zu Beginn des Jahres 1802 sein Amt antrat, war die kirchliche und politische

Lage im Bistum Konstanz nicht erfreulich. Besonders unerfreulich war sie im schweizerischen Gebiet der Diözese, das den weitaus grössten Teil der katholischen Schweiz deutscher Zunge ausmachte. Nach dem Catalogus Personarum Ecclesiasticarum et locorum der Diözese aus dem Jahre 1794 zählte sie 55 Landkapitel mit 1233 Pfarreien. Davon gehörten 12 Kapitel mit 297 Pfarreien zur Schweiz. Es waren Bremgarten mit 6, Frauenfeld-Steckborn mit 31, Hochdorf mit 19, Mellingen mit 13, die Vierwaldstätte mit 53, Rapperswil mit 26, Regensberg mit 10, Ruswil-Sursee mit 24, St. Gallen mit 56, Wil mit 28, Willisau mit 22 und Zug mit 9 Pfarreien. Diese Einteilung hat einige Verschiebungen erfahren. Es wurden nur wenige neue Pfarreien errichtet, hingegen wurden die 8 solothurnischen Pfarreien, die zum Bistum gehörten, vom Kapitel Willisau losgelöst [1]), dasselbe Schicksal wurde den Gemeinden des Kantons Appenzell [2]), die vom St. Galler Kapitel getrennt wurden. Änderungen brachten die neuen politischen Verhältnisse im Kanton Aargau.

Die Verbindung der katholischen Schweiz mit Konstanz war locker. Gegen den Bischof herrschte Misstrauen, weil man in ihm auch den landesfremden Reichsfürsten erblickte [3]). Seine Visitatoren „die schwäbischen Pfaffen" wurden nicht immer freundlich aufgenommen. Dazu kam, dass durch die Reformation für einen grossen Teil der katholischen Schweiz der lokale Zusammenhang mit der Diözese unterbrochen wurde, was den gegenseitigen Verkehr sehr erschwerte. Nach der Reformation tauchte in der Zentralschweiz der Plan einer Ablösung von Konstanz auf [4]), und als er nicht durchgeführt werden konnte, suchte man einen Teil der bischöflichen Rechte auf einheimische Geistliche zu übertragen. Aus diesen Versuchen entstand das Institut der bischöflichen Kommissare [5]). Sie besassen richterliche Gewalt in Ehesachen und kleinern disziplinären Angelegenheiten des Klerus und besorgten den Verkehr des Bischofs

---

[1]) Akten des Stiftes Schönenwerd, Faszikel 121, Nr. 266.

[2]) Akten der Erzdiözese Freiburg.

[3]) Vgl. A. Ph. von Segesser, Rechtsgeschichte der Stadt und Republik Luzern, 1852, IV, S. 512.

[4]) Vgl. Alois Henggeler, Die Wiedereinführung des kanonischen Rechts in Luzern zur Zeit der Gegenreformation (Das Kommissariat Luzern von 1605—1798). Luzern 1909, S. 18.

[5]) A. a. O., S. 15.

mit Regierung und Geistlichkeit. Kommissariate bestanden in Luzern für die Kantone Luzern und Unterwalden, in Uri, Schwyz, im Kanton Solothurn. Der erwähnte Diözesankatalog erwähnt einen Kommissar im Aargau und einen in Glarus. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden Kommissariate in den Kantonen St. Gallen [1]), Thurgau [2]) und Appenzell [3]) eingerichtet.

Die einheitliche Verwaltung der Diözese litt unter den zahlreichen exemten Stiften und Klöstern, denen noch zahlreichere Pfarreien inkorporiert waren und deren Prälaten gewisse bischöfliche Befugnisse besassen. Der Abt von St. Gallen übte durch ein eigenes Ordinariat die bischöfliche Gewalt über sein weltliches Gebiet aus, wodurch die des Konstanzer Bischofs sehr eingeschränkt war [4]).

In weitem Umfange hatte einst auch der Nuntius in Luzern bischöfliche Rechte ausgeübt, beschränkte sie aber dann auf die jura Pontificalia (Firmung und Priesterweihe) [5]). Der Nuntius pflegte dabei die Kurie in Konstanz zu ignorieren. Mit Recht hielt sich Wessenberg darüber auf, dass der Nuntius die Firmung erteilte, ohne vorher dem Ordinariat Mitteilung zu machen. „In Deutschland“, schreibt er an den bischöflichen Kommissar Th. Müller in Luzern, „würde es gar nicht geduldet werden“ [6]).

Die Regierungen waren auf Grund alter Rechte und Freiheiten gewohnt, sich in kirchliche Dinge einzumischen, nicht nur in solche, wo sich Staat und Kirche berührten, sondern in solche rein kirchlicher Natur [7]). Der Josephinismus brauchte nicht in die Schweiz hinein getragen zu werden, er war schon heimisch und älter als sein Name.

Die Ausbildung des Klerus war nicht einheitlich. Die einen studierten an den bestehenden theologischen Lehranstalten, andere in den Klöstern, wieder andere in italienischen Semi-

---

1) Vgl. G. J. Baumgartner, Geschichte des schweizerischen Freistaates und des Kantons St. Gallen, Zürich und Stuttgart, 1868, S. 425 ff.

2) Vgl. J. A. Pupikofer, Geschichte des Thurgaus, 1889, II, S. 119.

3) Akten der Erzdiözese Freiburg i. B.

4) Vgl. F. Gschwend, Die Errichtung des Bistums St. Gallen, 1909, S. XV.

5) Vgl. Segesser a. a. O., S. 528, 539.

6) Briefe Wessenbergs an Th. Müller, Staatsarchiv Luzern, vgl. Brief vom 14. XII. 1803.

7) Vgl. Segesser a. a. O., S. 514.

narien. Das bischöfliche Seminar wurde nicht fleissig besucht. Ungenügend war die praktische Ausbildung, einseitig das theologische Studium [1]). Während in deutschen Diözesen Anstrengungen gemacht wurden, im Theologiestudium, in der Ausbildung des Klerus und im kirchlichen Leben Reformen durchzuführen, und im österreichischen Teil der Diözese Konstanz, Bischof Max Christoph von Rodt den Verordnungen Josephs II. durch Dekrete und Hirtenbriefe Eingang zu verschaffen suchte, blieb die Schweiz von solchen Versuchen verschont. Trotzdem fehlte es nicht an hervorragenden Theologen, Prälaten und Geistlichen, welche die Zeichen der Zeit verstanden und auf eine Erneuerung und Vertiefung des kirchlichen Lebens drangen. Von den Anhängern der alten Schule wurden sie als „Klubisten" bekämpft und verdächtigt [2]). Wie tief im Klerus die Gegensätze waren, offenbarte sich, als die helvetische Verfassung durchgeführt werden sollte. Vom Geiste der Aufklärung war die gebildete Laienwelt noch mehr erfasst. Eine reiche Literatur hatte ihm die Wege geebnet, regen Anteil hatte man an der Aufhebung des Jesuitenordens genommen und kritischer wurde das Urteil gegenüber dem Klosterwesen. Wenn man den Bericht des Oberleutpriesters Troxler über den sittlichen Zustand des Chorherrenstifts zu Beromünster [3]) liest, begreift man, dass der Kredit solcher Institute im Urteil eines kritisch gewordenen Zeitalters sinken musste. Männer, wie der letzte Fürstabt von St. Gallen oder wie der Kapuziner Paul Styger schadeten dem Klosterwesen mehr, als manch wirklicher oder angeblicher Feind der Kirche.

Und nun der geistige Wirrwarr, das materielle Elend, der ganze Jammer, den die französische Revolution, die Raubzüge der Franzosen, die Einfälle fremder Heere über die Schweiz und vor allem über die unglücklichen Urkantone gebracht haben. Bischof Rodt erliess zwar am 16. Herbstmonat 1798 eine Verordnung an den Klerus in Helvetien, die versicherte, dass durch den Bürgereid „unsere heilige Religion und christ-

---

[1]) Vgl. S. Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909, S. 10 ff.; derselbe, Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland, Berlin 1910, S. 47 ff.

[2]) Vgl. Bericht des Kaplans Steinach an Propst Pfyffer, Wessenbergbibliothek Konstanz (W. A.) Fasz. 31, Nr. 20.

[3]) W. A., 33, 32.

katholisches Bekenntnis nicht bekränket werde, und dass all diejenigen, welche denselben geleistet und hinkünftig ablegen werden, keiner derjenigen Pflichten und Glaubenslehren entsagen, zu welchen sie sich bisher im Schosse unserer hl. Mutter der Kirche bekannt haben" [1]). Sie war zu spät. Das Unglück war in Nidwalden acht Tage vorher geschehen. Auf den Erlass des bischöflichen Kommissars Krauer in Luzern hatte man nicht gehört oder nicht hören wollen [2]). Es ist zu begreifen, dass das Volk, das so Entsetzliches erlebt hatte, erst recht gegen alles Neue misstrauisch werden musste. Die Revolution hatte dafür gesorgt, dass die Aufklärung nicht Fuss fassen konnte. Durch die Helvetik wurde die Geistlichkeit hart mitgenommen. Durch die Aufhebung des Zehnten geriet sie in materielle Not. Ergreifend ist die Eingabe des bischöflichen Kommissars Th. Müller an die helvetischen Behörden im Jahre 1802, um der Geistlichkeit, die trotzdem drei Jahre auf auf ihrem Posten ausgeharrt hatte, endlich Hülfe zu verschaffen [3]), Die Mönche hatten vorgezogen, die Klöster zu verlassen, als Sequester auf das Klostergut gelegt und es als Nationaleigentum erklärt wurde. Die Geistlichkeit verarmt, Klöster und Stifte verödet, in ihrem Besitz und Bestand gefährdet, das Volk infolge der Kriege verroht, die Jugend verwildert, der Gottesdienst schlecht besucht, der Religionsunterricht vernachlässigt, es ist kein erfreuliches Bild, das mancher Pfarrbericht entrollt [4]).

---

[1]) Vgl. Hirtenbriefe des Bischofs Maximilian Christoph in der Wessenbergbibliothek in Konstanz.

[2]) Vgl. F. J. Gut, Der Überfall in Nidwalden, 1862, S. 233, 237, 612; Ed. Herzog, Th. Müller, Bern, 1886, S. 8. Zur Behauptung des H. Zschokke in den «Denkwürdigkeiten über die Revolutionsgeschichte der Schweiz im Jahr 1798», 1803, Krauer habe die Geistlichen Lussi und Konsorten in einem eigenhändigen Schreiben belobt, schreibt Wessenberg am 14. Januar 1804 an einen Expfarrer (Businger), dies scheine unrichtig zu sein. «Aus allen Schreiben des Herrn Krauer erhellt offenbar das Widerspiel. Ebenso klar ergibt sich aus den Aktenstücken, welche im hiesigen bischöflichen Archiv vorliegen, dass die fanatischen Geistlichen weder dem Ordinariat noch dem Herrn Krauer Gehör gegeben haben, sondern lediglich ihrem eigensinnigen Eifer gefolgt sind, nachdem sie vergebens gesucht haben, das Ordinariat und Herrn Krauer auf ihre Seite zu bringen.» W. A. 43, 47.

[3]) Vgl. Aktensammlung aus der Zeit der Helvetischen Republik, V, S. 1462.

[4]) Stift Schönenwerd, 121, 3; W. A., 74, 33.

§ 2.

Das Programm Wessenbergs.

Es war ein starker Glaube nötig an die unverwüstliche Kraft der christlichen Religion, an die tiefe Wahrheit des Katholizismus, an den guten Willen des Klerus, an die klare Einsicht der Behörden und an den gesunden Kern des Volkes, um auf diesem Trümmerfeld mit positiver Arbeit beginnen und unter diesen Gegensätzen versöhnend wirken zu können. Mit diesem Glauben musste sich ein starker Wille verbinden, der sich durch keine Schwierigkeiten zurückschrecken liess. Beides trug Wessenberg in sich. Das kann ihm auf die Dauer niemand absprechen, so heiss umstritten sonst seine Persönlichkeit wohl immer bleiben wird. Man hat gesagt, sein Programm entbehre der Orginalität. Originell wollte und konnte er nicht sein, da er sich lediglich vom Evangelium und der Überlieferung der Kirche geleitet fühlte. Das betonte er in seinen Verordnungen und Briefen stets. Mag er in manchen Punkten geirrt haben oder nicht in die Tiefe gegangen sein, er war ein Kind seiner Zeit und muss auch aus dieser verstanden werden.

Bevor Wessenberg seine Stelle antrat — er war schon 1800 zum Generalvikar ernannt worden — hatte er in der Schweiz eine wichtige Mission erfüllt. Im Auftrag des Bischofs Karl Theodor von Dalberg unterhandelte er in Bern mit den helvetischen Behörden über die Klöster. Mit Erfolg erfüllte er seine Aufgabe, so dass der Papst ihm ein Dankschreiben schickte und die Äbte von Einsiedeln und Muri [1]) ihm ihre Anerkennung bezeugten. In der Denkschrift, die er bei dieser Gelegenheit dem Vollziehungsrat überreichte, entwickelte er kurz das Programm, das in der Schweiz durchgeführt werden sollte. Nicht in die innern politischen Verhältnisse will sich der Bischof einmischen, sondern sich auf das beschränken, was die Geistlichkeit angeht. Er ist bereit nach dem wahren Geist der Kirche alles beizutragen, was die Reinheit der Gottesverehrung und die Abstellung aller etwa hie und da eingeschlichenen Missbräuche befördern kann. Dabei werden jene Mittel reife Erwägung und kluge Anwendung verdienen, durch

---

[1]) W. A., 34, 72; 35, 31.

welche hierin teils sogleich, teils nach und nach der gute Same verbreitet und der wahre Geist des Evangeliums recht einleuchtend mitgeteilt werden kann. Da das meiste von den persönlichen Eigenschaften der Seelsorger abhängt, so wird der Bischof sehr darauf sehen, dass die Zahl der würdigen Geistlichen in der Schweiz vermehrt werde. Gute Pflanzschulen für künftige Theologen sind sehr zu wünschen. Es fehle aber auch an der ersten Bildung. Hierin können die frommen Stiftungen sehr Erpriessliches leisten. Mit den Ordenshäusern, deren grosse Verdienste in kultureller und kirchlicher Beziehung die Denkschrift anerkennt, „könnten nach den Bedürfnissen gegenwärtiger Zeiten die nützlichen Lehr- und Bildungsanstalten für Jünglinge und Töchter verbunden werden, und die Ordenshäuser werden sich lebhaft erfreuen, durch eine solche ihrem ursprünglichen Beruf vollkommen angemessene Gemeinnützigkeit das Andenken der Verdienste ihres Standes fortzupflanzen". Die helvetischen Behörden werden gewiss damit einverstanden sein, dass die Belebung solcher geistlicher Institute mit einem edlen und gemeinnützigen Geiste dem Staat einen weit sicherern, dauerhaftern Nutzen gewähren werde, als ihre Auflösung und Zerstörung[1]). Wie Wessenberg sein Reformprogramm in der Diözese im Einzelnen durchzuführen gedachte, setzte er Dalberg in einem längern Bericht vom 15. Dezember 1802 auseinander. Wessenberg konstatiert, dass der grösste Teil der Seelsorger in den meisten Kapiteln sich mit Eifer bestrebe, die Berufspflichten mit Würde und Nutzen zu erfüllen. „Der Antrieb zur geistigen Bildung und zu berufsmässiger Aufklärung ist noch immer das seltenere Kleinod des kleineren Teils. Im Süden herrscht noch viel Roheit, die neuere Erziehung auf den hohen Schulen hat dieselbe bisher wenig abgeschliffen." Zwischen dem Säkular- und Regularklerus bestehe eine gewisse Eifersucht, die Konferenzen bieten aber Gelegenheit zur Versöhnung. In vielen Kapiteln werde nicht jeden Sonntag gepredigt, sondern es werde mit Predigt und Katechese abgewechselt. Auf das bestehende Diözesangesetz, welches die sonntägliche Predigt befiehlt, müsse besonders aufmerksam gemacht werden. An vielen Orten sollten doppelte Christenlehren für die Kinder und die erwachsene Jugend ein-

---

[1]) Vgl. Aktensammlung der Helvetik, a. a. O., VII, S. 480.

geführt werden. Eine Verordnung in diesem Sinn sei zu erlassen. Der Besuch der Wirtshäuser durch die Geistlichen sei in Übung. Dagegen müsse eingeschritten werden. Wessenberg meint, „dass die Linie des priesterlichen Anstandes viel zu fein sei, als dass der Seelsorger sich zutrauen dürfe, dieselbe beim Besuch der Schenkhäuser nicht zu überschreiten“. Die Wiedereinführung der Konferenzen sei zu empfehlen, die geistlichen Exerzitien seien im Laufe des Krieges unterblieben. Bei den Bittgängen hätten sich während des Krieges im ganzen Bistum sehr viele Missbräuche eingeschlichen. „Diese Missbräuche haben nicht nur den schädlichsten Einfluss auf die Sittlichkeit und die gottesdienstliche Ordnung, sondern veranlassen auch seit geraumer Zeit sehr nachteilige Irrungen zwischen rechtschaffenen Seelsorgern und ihren Gemeinden.“ Eine diesbezügliche Verordnung soll Seelsorger und Volk belehren. Sehr zu wünschen sei, dass die Bruderschaften weniger auf Schmausereien und mehr auf den Zweck ihrer Stiftungen, die Unterstützung der Notleidenden, verwenden würden. Zu loben sei, dass viele Seelsorger besonders eifrig in der Verschönerung der Kirche und des Gottesdienstes seien, „weil nach meiner Überzeugung dem Geist der Religion selbst ein wesentlicher Dienst geschieht, wenn man das Äusserliche der Gottesverehrung von alledem reinigt, was die Würde Gottes verletzt und den Sinn für wahre Andacht und Moralität beleidigt“ [1]). Dalberg verdankte in einem Brief vom 24. Dezember 1802 den Bericht und erklärte, er habe ihm nichts beizufügen als den Wunsch, dass der Generalvikar in seinem rühmlichen Eifer unermüdet fortfahre. Es sei ihm tröstlich und beruhigend, dass die Geschäfte in dem grossen, wichtigen Konstanz in so guten Händen seien. Wessenberg hatte hauptsächlich deutsche Verhältnisse im Auge, als er diesen Bericht abfasste. Aber er traf auch für die Schweiz zu. Jedenfalls war er entschlossen, die Verordnungen auf das ganze Bistum auszudehnen und die Diözesangesetze, die in Vergessenheit geraten waren, auch im schweizerischen Teil des Bistums durchzuführen. So wurden in rascher Aufeinanderfolge viele Verordnungen erlassen, die sich auf die Ausbildung des Klerus und auf kirchliche und gottesdienstliche Einrichtungen bezogen [2]).

[1]) Vgl. W. A., 32, 9.

[2]) Vgl. Sammlung bischöflicher Hirtenbriefe und Verordnungen des Bischofs zu Konstanz, 2 Bände, Konstanz 1808 ff.

Zweites Kapitel.

Ordinariat und Geistlichkeit.

§ 3.

Die bischöflichen Deputaten.

Eine der ersten Massregeln Wessenbergs war, Anordnungen zu treffen, um eine engere Verbindung zwischen Bischof und Geistlichkeit zu schaffen und den Einfluss auf diese zu gewinnen, den eine geordnete Verwaltung der Diözese nötig machte. Die Beamten der Kapitel genügten Wessenberg nicht, da sie bei der Durchführung der Verordnungen des Ordinariates vielfach versagten. Wie schwer es besonders in der Schweiz war, die notwendigsten Reformen einzuführen, hatten im Zeitalter der Gegenreformation nicht nur die bischöflichen sondern auch die päpstlichen Visitatoren erfahren. Auch später sahen sich die Bischöfe von Konstanz stets veranlasst, selbstverständliche Dinge dem Klerus durch neue Verordnungen einzuschärfen. Man vergleiche z. B. die Mandata episcopalia aus dem Jahr 1777 und die Verordnungen, die stets erneuert werden mussten, damit die Pfarrbücher richtig geführt wurden. Wessenberg suchte durch das Institut der bischöflichen Deputaten das Kirchenregiment zu befestigen. Von solchen Deputaten ist in den Diözesanstatuten beiläufig die Rede und einige Kapitel der Ostschweiz führen sie im Diözesankatalog des Jahres 1794 an. Ihre Befugnisse scheinen aber nicht näher umschrieben gewesen zu sein.

Das Zirkular, durch die das Institut für die ganze Diözese eingerichtet wurde, ist am 11. Herbstmonat 1802 gegeben. Der Kapitelsdekan wird als das Organ bezeichnet, durch welches das Ordinariat mit dem Klerus und dieser mit jenem Kommunikation unterhält. Es können aber mancherlei Hindernisse von seiten der Personen, Orte, Geschäftsgegenstände usw. eintreten, „wegen welchen der Dekan jezuweilen sich gehemmt sieht, sein Amt so, wie es nötig wäre, zu handeln und zu wirken.“ Er bedürfe deshalb öfters des Rates und der Unterstützung durch einen einsichtsvollen Mitbruder. In ähnlicher Weise könne sich das Ordinariat nicht an eine einzige Person binden lassen. Aus diesem Grunde ist der Ordinarius ent-

schlossen, in jedem Landkapitel einen Deputaten selbst auszuwählen und zu bestellen, der mit dem Dekan oder auch allein besondere Geschäfte in wichtigeren Fällen zu besorgen hätte.[1]) In der Ernennungsurkunde werden die Befugnisse des Deputaten genau umschrieben. Die Geschäfte des Dekans werden nicht eingeschränkt, doch soll dieser bei der Verwaltung der Geschäfte, wenn bischöfliche Gerechtsamen in Frage kommen, sobald ein Zweifel eintritt, den Deputaten zu Rate ziehen. Der Deputat hat ferner wie der Dekan auf den Klerus ein wachsames Auge zu haben, Anzeigen gehen an den Dekan, Vorschläge zur Verbesserung der Disziplin und der Seelsorge an das Ordinariat. Bei besondern Untersuchungen behält sich dieses das Recht vor, damit nach Gutfinden den Einen oder den Andern zu betrauen. Beide führen besondere Konduitenlisten der Seelsorger und besorgen die Visitationen gemeinschaftlich. Von der Mitwirkung wird der Kämmerer dispensiert, dessen Rechte im übrigen gewahrt bleiben. Dem Deputaten wird im Kapitel endlich der dritte Rang eingeräumt[2]). Wessenberg wollte mit diesem Institut nicht in das Kapitelsrecht eingreifen, wie ihm vielfach vorgeworfen wurde. „Die Anordnung", äusserte er sich im Dezember 1802, „geht dahin, diese Verfassung aufrecht zu erhalten und den Dekanatwahlen ihre Freiheit zu sichern. Der Dekan soll Organ des Bischofs sein. Er ist es aber manchmal nicht oder nur schläfrig. In diesem Fall hätte der Bischof im ganzen Kapitel kein verfassungsmässiges Organ. Er könnte ihn ja absetzen, allein das ist sehr unangenehm, und die Unfähigkeit müsste sehr frappant sein. Ist der Dekan seinem Amt gewachsen, so ist ein Deputat nicht notwendig"[3]).

Die Durchführung der Verordnung erfolgte sukzessive nach Bedürfnis, verursachte aber Misshelligkeiten und Schwierigkeiten. Dass sie berechtigt war, lässt sich nicht in Abrede stellen, denn die Dekane kümmerten sich in einzelnen Kapiteln um die Kundgebungen des Ordinariates gar nicht und setzten den Klerus davon gar nicht in Kenntnis. Einen charakteristischen Bericht schickte Th. Müller am 14. April 1803 nach Konstanz. Nur einen Dekan bezeichnet er als brauchbar. Doch sei nicht der ganze Klerus der Meinung seiner ungeschickten Vorsteher, das

---

[1]) Hirtenbriefe und Verordnungen, a. a. O., I, S. 75.
[2]) A. a. O., S. 76.
[3]) W. A., 37, 37.

Gegenteil lasse sich sagen. Ein Dekan lache über alle Verordnungen und bezeichne den Bischof als Illuminaten. Th. Müller hält deshalb das Institut für zweckmässig [1]). Er sah sich aber schon nach weniger Zeit veranlasst, auf seine Meinung zurückzukommen. Es hatten unterdessen Kapitelsversammlungen stattgefunden und Müller hatte auch bei der Regierung sondiert, so dass er Wessenberg abriet, für den Kanton Luzern Deputaten zu ernennen, da insbesondere die Opposition der Regierung zu befürchten sei und die Inhaber des Sextariates in ihrem Eifer gehindert würden [2]). Pfarrer Blattmann in Bernardzell riet für die dortigen Kapitel ebenfalls von der Ernennung von Deputaten ab [3]). Als im Kanton Solothurn die Loslösung der dortigen Pfarreien vom Kapitel Willisau erfolgt war, erklärte die Regierung, sie wünsche keine Neueinteilung der Pfarreien und keine Deputaten [4]). In andern Kapiteln wurde jedoch das Amt anstandslos eingeführt.

Wessenberg pflegte nur in solchen Kapiteln Deputaten zu ernennen, wo sie notwendig waren. Als ihm im Jahre 1809 aus dem Kapitel Mellingen nahegelegt wurde, den dortigen Dekan abzuberufen, weil er die Opposition wider die Dekrete des Ordinariates schürte, sah er von einem solchen Schritt ab, ernannte aber den ihm treu ergebenen Pfarrer Grettener in Mellingen zum Deputaten. Die Mehrheit des Kapitels bat in einem untertänigen Schreiben das Ordinariat, von dieser Massregel abzusehen, da sie Bedenken gegen die Persönlichkeit des Ernannten hatte und Aufsehen im Volke befürchtete, weil andere Kapitel keine Deputaten kannten. Zu gleicher Zeit wurden die Kapitelsvorsteher bei der Regierung in Aarau vorstellig, um ihr Einschreiten zu veranlassen, da das Kapitel in seinen Rechten verkürzt werde. Wie es scheint, ohne Erfolg. Grettener blieb Deputat [5]).

Zu einem schweren Konflikt führte die Verordnung im Kanton Obwalden, dessen Regierung, wie diejenigen von Uri und Nidwalden, den Deputaten die Anerkennung versagte, obschon sie dazu kein Recht hatte. Wessenberg hatte den

---

[1]) W. A., 39, 28.

[2]) A. a. O., 40, 32.

[3]) A. a. O., 39, 113.

[4]) Stift Schönenwerd, 120, 27.

[5]) W. A., 67, 41, 129; 68, 47.

Regierungen, wie er am 20. September 1806 an den bischöflichen Kommissar in Luzern schrieb, die Anzeige der Ernennung „blos aus Höflichkeit" gemacht und war sehr ungehalten über das Veto. „In den übrigen Kantonen und den deutschen Ländern sind die bischöflichen Deputaten von allen Fürsten und Regierungen ohne vorherige (Anzeige) anerkannt worden." In Obwalden entstand ein scharfer Konflikt, weil sich hier die päpstliche Nuntiatur einmischte, und zwar in einer Weise, die typisch ist für den damaligen päpstlichen Geschäftsträger Testaferrata in Luzern. Die Affaire nahm folgenden Verlauf: Die Landeskonferenz der Geistlichen hatte ohne weiteres die Ernennung des Pfarrers von Flue in Kerns zum Deputaten angenommen, die Regierung beschloss aber, ihr Veto einzulegen, und teilte ihren Beschluss Wessenberg mit, „dass wir nach dem Beispiele unserer Väter und nach Massgabe der Verfassung des altrühmlichen Vierwaldstätterkapitels das Amt eines Deputaten noch andere Neuerungen anerkennen, dulden oder unterstützen werden, welchen unsern Beschluss wir auch bereits unserer Landpriesterschaft angezeigt haben." [1]) Als Wessenberg der Regierung sein Befremden über diesen Beschluss aussprach, antwortete sie, dass sie keineswegs gewillt sei, darauf zurückzukommen „und dies um so mehr, da dieselbe (die Beschlussfassung) auch höchste Genehmigung ihrer päpstlichen Heiligkeit erhalten hat." [2]) Der Streit kam am 7. November im Rat Obwalden zur Sprache und wurde dort „mit unanständiger Hetze" behandelt. Es wurde sogar der Beschluss gefasst, dass der regierende Landammann sich in den Konvent der Priester mit dem in die Landesfarben gekleideten Staatsweibel begeben soll, um dem Klerus den Willen der Regierung bekannt zu geben. Die Regierung berief sich im Rat auf eine Kundgebung des Papstes, der die Wahl eines Deputaten für unzulässig erkläre und die Regierung in ihrem Widerstand bestärke. Man weigerte sich aber im Rat, den Brief des Nuntius und des päpstlichen Staatssekretärs der Gegenpartei vorzuweisen. [3]) Th. Müller setzte sich mit dem Nuntius wegen der Angelegenheit in Verbindung, denn Obwalden gehörte zu seinem Kommissariat. Er begründete diesen Schritt in seinem Bericht an Wessenberg

---

[1]) Vgl. Akten des Archives des Standes Obwalden.

[2]) W. A., 56, 66.

[3]) W. A., 56, 72.

damit, „weil nun der Nuntius mir sehr oft sagte, er sei gekommen, um die bischöflichen Rechte zu unterstützen und weil ich Betrug ahnde.“ [1]) Der Nuntius gab Müller zu, dass er — freilich auf Ersuchen der Regierung — nach Rom geschrieben habe. Richtig bemerkt Müller im Bericht an Wessenberg, „er hätte sich über die Sache bei Ihnen oder bei mir erkundigen können, ehe er so hinterlistig (ich kann mich nicht anders ausdrücken) nach Rom schrieb. Seine Ausrede und Entschuldigung an mich bestand darin, dass der Papst nicht den Ungehorsam der Obwaldnerregierung, sondern ihren ihm geäusserten Entschluss, standhaft bei der katholischen Religion zu verbleiben, belobt habe.“ Der Nuntius fügte noch bei, wenn man solches vorhabe, was nur die innere Disziplin angehe, so soll man die Landesregierung gar nicht befragen [2]). Alle Versuche Wessenbergs, die fraglichen Briefe zur Einsicht zu bekommen, scheiterten an der hartnäckigen Weigerung der Regierung, sie auszuliefern. Sie hätten ihm einen zu lehrreichen Einblick in das Intrigenspiel des Nuntius geboten. Am 27. September 1806 hatte der Nuntius wirklich der Regierung geschrieben, dass ihm die sehr angenehme Nachricht von der Verwerfung der letzten Neuerungen, die den Umsturz der Kirchendisziplin beabsichtigen, eine solche Freude bereitet habe, die er gar nicht ausdrücken könne. Er dankt der Regierung für die sehr weise und fromme Handlungsweise und bittet sie dringend, in Sachen der Religion und Kirchengesetze immer den Fusstapfen ihrer so mächtigen Vorfahren zu folgen. Er habe den hl. Vater von der Sache sofort in Kenntnis gesetzt. Am 23. Oktober berichtete der Nuntius über die päpstliche Antwort. Er habe dem hl. Vater die Beschlüsse der Regierung, das Schreiben des Generalvikars und die sehr weise Antwort der Regierung mitgeteilt. Der Papst billige durchaus das Vorgehen der Regierung und sei höchst erfreut darüber. Er habe ihm durch den Kardinal Caseni aufgetragen, der Regierung seine Approbation und sein ganz besonderes Wohlwollen kundzutun. Der Nuntius übermittelt diese Stelle des Briefes wörtlich: „Sie können der Regierung von Obwalden das Wohlgefallen unseres Herrn über die an den Generalvikar von Konstanz erlassene weisheits-

---

[1]) W. A., 56, 72.
[2]) W. A., 56, 80.

volle Antwort und über ihre Anhänglichkeit an den hl. Stuhl kundtun und zugleich dieselbe des besondern väterlichen Wohlwollens seiner Heiligkeit versichern"[1]). Man vergleiche diesen Brief, den der Nuntius am 23. Oktober nach Obwalden geschrieben mit dem, was er in der Audienz wenige Tage später Th. Müller sagte. Wessenberg und Müller haben den wirklichen Sachverhalt nicht erfahren, wohl aber geahnt. Unter diesen Umständen konnte keine Einigung erzielt werden. Wessenberg beharrte auf der Ernennung des Deputaten und brach mit der Regierung von Obwalden die Beziehungen ab[2]). Der Beschluss vom 20. September war den Regierungen von Uri, Schwyz und Nidwalden bekannt gegeben worden. Es handelte sich also bei der ganzen Affäre um eine systematische Opposition gegen das Ordinariat in Konstanz. Sie wird in dieser schroffen Form, die sie von Anfang an genommen hat, erklärlich, wenn man in Berücksichtigung zieht, dass der Nuntius kurz vor Ausbruch des Konfliktes Land und Regierung von Obwalden besucht hatte. In Nidwalden trug man sich ernsthaft mit dem Gedanken, sich vom Kommissariat Luzern zu trennen und sich demjenigen von Uri anzuschliessen[3]). Später betrieb der Nuntius die Lostrennung, weil „auch Müller ein gefährlicher Mann" sei[4]). Das Eine hatte der Nuntius erreicht. Es war ihm gelungen, die Beziehungen zwischen der Kurie in Konstanz und der Regierung in Obwalden zu stören und das Misstrauen gegen Konstanz auch den übrigen Regierungen der Innerschweiz einzuimpfen. Er hatte später dann um so leichteres Spiel, seine Pläne durchzuführen. Das Verlangen Wessenbergs, der Nuntius möchte den Regierungen von Obwalden und Nidwalden schreiben, es sei der ernste Wunsch und die bestimmte Gesinnung des päpstlichen Stuhles, dass der Bischof in disziplinärer Verfügung, wozu auch die Aufstellung von Deputaten gehöre, von der weltlichen Gewalt nicht verhindert werde, entsprach den Äusserungen des Nuntius an Th. Müller, bei dem Doppelspiel, das er sich geleistet hatte, konnte er ihm aber nicht willfahren[5]).

---

[1]) Vgl. Originalbrief in den Akten des Archives des Standes Obwalden.
[2]) W. A., 56, 124.
[3]) W. A., 56, 131.
[4]) W. A., 76, 83.
[5]) W. A., 56, 82.

§ 4.

Die Amtstätigkeit und der Lebenswandel der Geistlichen.

Kurz seien die Verordnungen über die Amtsführung und den Lebenswandel der Geistlichen erwähnt. Darüber erhielt das Ordinariat Auskunft durch die Visitationsberichte. In den unruhigen Zeiten der Revolution waren die Visitationen durch die Kommissare und Dekane, aber auch die durch die Beamten des Ordinariats unterblieben. Die bischöflichen Visitationen waren überhaupt nie so streng vorgenommen worden, wie die Diözesanstatuten bestimmten. Die letzten hatten in den innern Kantonen in den Jahren 1768, 1780, 1796 und in den äussern 1767, 1781 und 1797 stattgefunden [1]). Im Jahre 1804 erliess das Generalvikariat an die Kommissariate und Dekane ein Schreiben, damit sie ihre Bezirke visitierten [2]). Zugleich sollte mit den bischöflichen Visitationen begonnen werden. Auf Schwierigkeiten stiess das Ordinariat nur im Kanton St. Gallen. Die Regierung äusserte Bedenken, trotzdem ihr der Generalvikar auseinander setzte, es sei doch Sache der bischöflichen Verwaltung, zu unterscheiden, ob Visitationen, Firmungen abzuhalten seien. Die Regierung beharrte darauf, bei der Festsetzung dieser Veranstaltungen ein Wort mitzusprechen, wie dies „in den Zeiten der Eidgenossenschaft gegen die Kantone beobachtet wurde" [3]). Eine Einigung kam schliesslich zustande. Die Visitation wurde durch den Weihbischof von Bissingen vorgenommen, der auch die andern Kantone besuchte. Im Jahre 1805 wurde ein ausführliches Frageschema aufgestellt, das bei den Visitationen ausgefüllt werden sollte [4]). Fünf Jahre später wurde es erweitert. Von da an waren 8 Tabellen auszufüllen [5]). Aber auch auf andere Weise suchte sich das Ordinariat zu vergewissern, dass die Diözesanvorschriften eingehalten wurden. Durch ein Zirkular vom 11. November 1809 wurde verfügt, dass jährlich durch die Dekanate eingehende Auskunft auf gedruckten Tabellen über die Geistlichen, die Hilfspriester, den öffentlichen Gottesdienst und die abgehaltenen Konferenzen

---

[1]) Vgl. Akten im Archiv der Erzdiözese Freiburg.
[2]) W. A., 43, 7.
[3]) W. A., 44, 94.
[4]) Hirtenbriefe und Verordnungen, I, S. 218.
[5]) A. a. O., II, S. 105.

gegeben werden musste [1]). Die Tabellen sind aber nach einer spätern Weisung, die strikte Handhabung verlangte, nicht regelmässig eingeschickt worden [2]). Sie wie die Visitationstabellen sind in den noch vorhandenen Beständen des Archivs des Ordinariates nicht mehr zu finden, mit Ausnahme weniger Bruchstücke [3]). Von den Verordnungen sind in diesem Zusammenhang zu nennen: die über genaue Führung der Tauf- und Sterberegister vom 14. Oktober 1802 [4]), die am 6. November aufs neue eingeschärft wurde [5]), die über die Messtiftungen [6]) und die Aufbewahrung der amtlichen Akten in jeder Pfarrei [7]).

Die Zahl der Verordnungen, die sich mit dem Lebenswandel der Geistlichkeit befasst, ist nicht gross. Die Disziplin gab dem Bischof nicht so viel zu schaffen, wie seinen Vorgängern. Alle die vielen Vorschriften waren noch in Kraft. Die bischöflichen Richter konnten sich einfach darauf berufen. Die priesterliche Kleidung und der Wirtshausbesuch der Geistlichen veranlassten Wessenberg zu besondern Mandaten. Sie waren in der Diözese nichts Neues, denn durch das ganze 18. Jahrhundert gestatteten sich die Geistlichen in diesen Stücken allerlei Freiheiten. Besonders zur Zeit der Revolution kümmerten sich die Bürgerpfarrer wenig mehr um die alten Kleidervorschriften, wie auch der Wirtshausbesuch allgemein war. Im Jahre 1799 war Th. Müller beim Ordinariat u. a. eingeklagt worden, dass er sich gegen die Kleidermandate verstosse und in „unanständiger weltlicher Kleidung“ einhergehe. Die vom Bischof Dalberg angehobene Untersuchung fiel zugunsten Müllers aus, der sich über diese wie über andere Anklagen rechtfertigen konnte [8]). Am 18. April 1803 erliess Wessenberg ein ausführliches Zirkular in lateinischer Sprache an den Klerus der ganzen Diözese, um das alte Diözesanverbot des Wirtshausbesuches zu wiederholen [9]). In einem zweiten vom 16. November des-

---

[1]) A. a. O., II, S. 73.

[2]) A. a. O., II, S. 169.

[3]) Im W. A. und im Archiv der Freiburger Erzdiözese ist nur weniges vorhanden, auf dem Landesarchiv in Karlsruhe und auf der Universitätsbibliothek in Heidelberg, wo sich Wessenbergiana befinden, liegt gar nichts.

[4]) A. a. O., I, S. 74.

[5]) A. a. O., II, S. 104.

[6]) A. a. O., I, S. 173.

[7]) A. a. O., II, S. 101.

[8]) W. A., 31, 94; 30, 1; 32, 80.

[9]) Hirtenbriefe und Verordnungen, I, S. 141.

selben Jahres gab er genaue Vorschriften über die priesterliche Kleidung innerhalb und ausserhalb der Kirche. Ausser dem Wirtshausbesuch wird auch der Besuch des Theaters, der Tanzsäle und das Tabakrauchen auf der Strasse verboten[1]. Kurz vorher hatte Kommissar Müller in Luzern ein Kleidermandat für seinen Bezirk erlassen, das die volle Billigung des Ordinariats erlangt hatte[2]. Das Wirtshausverbot war in der Schweiz schwer durchzuführen. Der Urner bischöfliche Kommissar meldete, dass ihm in einem früheren Rezess der bischöflichen Visitatoren die Kompetenz eingeräumt worden sei, zwei Wirtshäuser in Altdorf zu bestimmen, die von den Geistlichen besucht werden dürfen. Ein Priester bediene sich dieses Privilegiums, er sei kein Trunkenbold, sondern ein exemplarischer Geistlicher, der das Wirtshaus nur recreationis et societatis causa besuche[3]. Wessenberg gab dazu seine Zustimmung, jedoch ohne Konsequenz für andere. „Ein Privilegium, das Wirtshaus besuchen zu dürfen, scheint mir den geistlichen Stand herabzusetzen“[4]. Als im Jahre 1806 Wessenberg in Münster die Geistlichkeit an das Verbot erinnerte, berief man sich dort auf die Sitte in Luzern, wo die Geistlichen aller Klassen die Abende im Wirtshaus zubrächten. Wie sehr ihm um strikte Durchführung des Verbotes zu tun war, geht aus dem Brief hervor, den Wessenberg sofort an Kommissar Müller richtete, damit dem Ärgernis gesteuert werde, indem sich sonst die Landgeistlichkeit beharrlich auf das Beispiel der Hauptstadt zu berufen fortfahren werde. Er schlug vor, die Geistlichkeit solle eine geschlossene Gesellschaft bilden, zu der nur den Gliedern der Regierung der Zutritt gestattet werden sollte[5].

Drittes Kapitel.

Die Ausbildung der Geistlichkeit.

§ 5.

Studium und Seminarbildung.

Die unzulängliche Ausbildung der schweizerischen Priesteramtskandidaten war die nicht seltene Klage der Bischöfe von

[1] A. a. O., S. 159.
[2] W. A., 40, 158.
[3] W. A., 39, 125.
[4] A. a. O., 39, 146.
[5] Brief vom 18. III. 06.

Konstanz und ihr abzuhelfen die beständige Sorge der Regierungen der katholischen Orte. Die Tatsache, dass zur Zeit der Reformation der Klerus der Zentralschweiz den Reformatoren an Bildung nicht gewachsen war, hatte schon damals die Regierungen veranlasst, die Errichtung einer gemeinsamen Bildungsstätte für die Schweiz ins Auge zu fassen. Der Plan wurde nicht durchgeführt [1]). Das Tridentinum schrieb jeder Diözese ein Seminar vor. Für Konstanz blieb diese Vorschrift lange Zeit ein frommer Wunsch, denn das Seminar zu Meersburg konnte erst im Jahre 1737 eröffnet werden. Für die Schweiz kam es wenig in Betracht, weil es für viele Gegenden weit entfernt und für alle im Ausland lag. Dazu hatte es seit der Gegenreformation neue Gelegenheiten zum Theologiestudium für die Schweizer gegeben. Der Plan einer gemeinsamen Lehranstalt, der neuerdings erwogen wurde und zu Verhandlungen mit den Jesuiten geführt hatte — als Ort wurde Rapperswil genannt — scheiterte abermals [2]). Dafür wurde den Schweizern im Jahre 1579 das Collegium Helveticum in Mailand und das Collegium Romanum in Rom zugänglich und seit 1647 wurden an der i. J. 1574 gegründeten Jesuitenschule in Luzern theologische und philosophische Fächer gelehrt. Diese Anstalt war fortan sehr gut besucht. Nach Aufhebung des Ordens wurde die Anstalt weiter geführt. Sie hatte einige ausgezeichnete Lehrkräfte, aber sie litt an den Mängeln damaliger Zeit, vermittelte den Studenten weder die notwendige Ausbildung in den praktischen Fächern noch die erforderlichen Kenntnisse in der Bibelwissenschaft und im Kirchenrecht [3]).

Wessenberg griff den Plan, für die Schweiz besondere Lehranstalten zu gründen, mit der ihm eigenen Energie auf. Als die gegebenen Stätten, wo solche errichtet werden konnten, betrachtete er die Stifte und Klöster. In seinem Gutachten an den Vollziehungsrat hatte er auf eine solche Lösung der Klosterfrage hingewiesen. Dabei leitete ihn nicht Abneigung gegen diese Institute sondern die Sorge um ihren Fortbestand. In einem Gutachten über die Klöster des Kantons Thurgau schreibt Wessenberg im Jahre 1804, „Dass kein Kloster, welches nicht mit

---

[1]) Vgl. Segesser, a. a. O., IV, S. 392.

[2]) Vgl. Segesser, a. a. O., IV, S. 395.

[3]) Vgl. Dr. Troxler, Luzerns Gymnasium und Lyceum; Glarus 1832, S. 49, 68, 71; Segesser, a. a. O., IV, S. 553 ff.

einem gemeinnützigen Institut verbunden ist, das nächste Dezennium überleben dürfte, darüber lassen die deutlichen Zeichen der Zeit keinen gegründeten Zweifel mehr übrig". Er rät den Klöstern, selbst die Initiative zu ergreifen, damit die neuen Einrichtungen für Klöster und Kirche günstiger ausfallen, als wenn die Klöster nichts tun und abwarten, bis die Regierungen eingreifen. Jede Widersetzlichkeit und jeder Kampf der Klöster gegen die Vorschriften der Regierungen könnte ihrer Existenz gefährlich werden [1]). Das letztere hat das Kloster St. Gallen erfahren, die Bemühungen Wessenbergs, den Abt zur Nachgiebigkeit zu bringen, blieben wirkungslos [2]). Wessenberg handelte in der Klosterangelegenheit im Einverständnis mit Dalberg, der ihm gleich bei seinem Amtsantritt geraten hatte, mit den Vorstehern der schweizerischen Stifte und Klöster in vertraulichen Verkehr zu treten, um von ihnen selbst zu erfahren, auf welche Weise sie sich dem Lande nach ihrer Überzeugung nützlich machen könnten [3]). Übrigens stand er mit seinen Anschauungen nicht allein. Im Wessenbergarchiv zu Konstanz liegt aus der Feder des Abtes Karl Ambros von St. Urban ein Gutachten über gemeinnützige Reformen der Stifte und Ordenshäuser in Helvetien, datiert am 5. November 1801 [4]). Auch in Rheinfelden trug man sich ernsthaft mit dem Gedanken, mit dem dortigen Stift ein Seminar zu verbinden [5]). Mit der Regierung des Kantons Thurgau unterhandelte Wessenberg, um mit dem projektierten Lehrerseminar im Stift Kreuzlingen ein solches für Geistliche zu verbinden [6]) und reiflich wurde die Gründung eines Seminars für die Urkantone in Einsiedeln erwogen. Hier scheiterte der Plan, weil der Bischof sich die Aufsicht ausbedingen wollte, der Abt aber dazu seine Einwilligung nicht geben konnte [7]). Noch andere Pläne tauchten auf, schliesslich ist nur einer verwirklicht worden, als in Luzern das theologische Seminar errichtet wurde. Das Konkordat, das Bischof

---

[1]) W. A., 47, 101.

[2]) W. A., 34, 56.

[3]) A. a. O., S. 34, 50.

[4]) A. a. O., S. 37, 100.

[5]) Stift Schönenwerd, 121, 118.

[6]) Akten im kantonlen Archiv in Frauenfeld.

[7]) Vgl. F. Segmüller, Blätter aus der Kirchengeschichte der Schweiz zur Zeit der Mediation und Restauration; Jahresbericht der Lehr- und Erziehungsanstalt Einsiedeln, 1897, S. 15.

Dalberg im Jahre 1806 mit der Luzernerregierung abschloss, sah in seinem ersten Abschnitt die Errichtung eines Priesterhauses vor, das schon im folgenden Frühjahr in Luzern eröffnet werden konnte [1]).

Welche Bedingungen an die Aufnahme ins Seminar in Luzern geknüpft wurden, welche Anforderungen also Wessenberg von den Seminaristen und Geistlichen verlangte, bestimmen die betreffenden Anordnungen. Die Geistlichen müssen das theologische Studium, welches aufs mindeste die Dogmatik, die Moral, die Pastoral und das Kirchenrecht in sich begreifen muss, entweder während drei Jahren auf einer öffentlichen Schule oder während zwei Jahren auf einer solchen und einem Jahre im Priesterhause vollendet und in beiden Fällen wenigstens ein Jahr in diesem letzteren die praktische Seelsorge erlernt und ausgeübt haben. Die Aufnahme ins Seminar geschieht nach einer Prüfung über das ganze theologische Studium und insbesondere die Fächer, die im Seminar nicht gelehrt werden. Die Entlassung aus dem Seminar geschieht nach einem Jahr [2]).

Die Seminarausbildung war wiederholt der Gegenstand bischöflicher Verordnungen. Die erste vom 8. Juli 1802 setzte den Aufenthalt im Seminar zu Meersburg auf 10 Monate fest. Als es nicht gelang auch an andern Orten Seminare ins Leben zu rufen, wurde durch ein Zirkular vom 20. Juli 1808 bekannt gemacht, dass künftig kein Kandidat mehr geweiht werde, der nicht eine praktische Ausbildung in den Fächern des christlichen Hirtenamtes erhalten habe. Den Kandidaten aus solchen Kantonen, die kein Seminar besitzen, wird die Weisung gegeben, nach Vollendung des theologischen Studiums entweder in das bischöfliche Seminar zu Meersburg oder zu Luzern einzutreten [3]). An die Seminaristen wurden immer höhere Anforderungen gestellt. Eine Verordnung vom 1. Juli 1808 erklärt zum Hauptgegenstand der Aufnahmeprüfung ins Seminar neben den bisherigen Fächern die praktische Bibelerklärung [4]), und eine zweite Verordnung vom 20. Februar verlangt beim Eintritt in ein bischöfliches Seminar befriedigende Zeugnisse über guten und tadellosen Wandel während der Studienjahre, über das Studium

[1]) Vgl. Dr. J. L. Weibel, Über die Luzerner Maigesetze, Luzern 1886.
[2]) Vgl. Hirtenbriefe und Verordnungen, a. a O., I, S. 276.
[3]) Vgl. a. a. O., I, S. 257.
[4]) Vgl. a. a. O., I, S. 260.

der Philosophie und insbesondere auch der Physik („einer Wissenschaft, die dem Seelsorger in mancher Hinsicht unentbehrlich ist“) und über das Studium der Dogmatik, Moral, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Pastoral und Exegese [1]). Eine Verordnung vom 14. Oktober 1812 regelt die Zulassung der schweizerischen Kandidaten zu den Weihen.

„Das bischöfliche Ordinariat kann um so weniger an dem Beifall der betreffenden hohen Kantonsregierungen zweifeln, als bei dieser Vorkehre einzig die wahre sittlich-religiöse Wohlfahrt der Kantonsangehörigen nach dem Geist und der Vorschrift der christkatholischen Kirche beabsichtigt wird.“ So schloss das Zirkular vom 20. Juli 1808. Der erwartete Beifall traf nicht von allen Kantonsregierungen ein. Die von Solothurn stellte das Gesuch an das Ordinariat, ihre Kantonsbürger nach Freiburg ins Seminar schicken zu dürfen, da der Besuch des Seminars in Meersburg oder Luzern zu kostspielig sei. Mit dem Grundsatz der Verordnung ist sie einverstanden. Auch sie möchte keinen Kandidaten zur Weihe zulassen, ohne den einjährigen Aufenthalt in einem Seminar [2]). Andere Gründe führten die Urkantone gegen die Verordnung ins Feld. Seit einiger Zeit war die Luzerner theologische Lehranstalt der Irrlehre verdächtig. Der Nuntius selbst warnte davor, waren doch Professoren wie Widmer und Gügler nicht orthodox genug [3]). Nicht besser ging es dem Seminar, das unter Leitung Th. Müllers einige Jahre einen erfreulichen Aufschwung nahm, aber unter den Verdächtigungen der Gegner Müllers und den Kämpfen um Prof. Dereser sehr zu leiden hatte. Die Urkantone weigerten sich, ihre Kandidaten nach Luzern zu schicken [4]). In den Kreisen, die sich um den Nuntius scharten, um einen Vernichtungskrieg gegen Wessenberg und seinen Anhang zu führen, war man in wissenschaftlicher Beziehung bescheidener. Dereser wurde es zum Vorwurf gemacht, dass er die Studenten in den hebräischen und griechischen Text der Bibel einführte, das Latein genüge ja völlig [5]). Auch hier hatte der Nuntius seine Hand im Spiel. Er schrieb an die Regierung in Uri in starken Aus-

---

[1]) Vgl. a. a. O., II, S. 133.

[2]) Vgl. Stift Schönenwerd, 120, 212, 249.

[3]) Vgl. Herzog, a. a. O., S. 37.

[4]) Vgl. Herzog, a. a. O., S. 41 ff.

[5]) Vgl. Herzog, a. a. O., S. 43.

drücken, Dereser sei ein Abtrünniger und Müller nehme ihn in Schutz. Uri solle seine Kandidaten nach Einsiedeln zur Weihe schicken. Dieses Einschreiten des Nuntius machte in Uri deshalb besonders grosse Sensation, weil das Ordinariat in Konstanz Dereser von der Anklage auf Häresie frei gesprochen hatte [1]). Schwyz trat jetzt aufs neue mit der Anregung hervor, sich von Konstanz zu trennen, „wenn man die katholisch Religion in diesen Gegenden erhalten wolle". Anders dachte ein grosser Teil der Geistlichkeit. Der bischöfliche Kommissar Anton de Vaya in Altdorf berichtete am 15. Januar 1813 über diese Machenschaften: „Das Lügenwerk, der Verdacht, die Verleumdung ist halt mit der Revolution aus dem Abgrunde recht heraufgekommen und noch nicht zurückgekehrt" [2]). Eine endgültige Erledigung erfuhr die Frage der Seminarausbildnng in den Urkantonen nicht. Sie gab den Anstoss, dass sie die gänzliche Trennung von Konstanz mit neuem Eifer betrieben, was sie auch nach kurzer Zeit erreichten [3]).

Als selbstverständliche Aufgabe des Seminars betrachtete Wessenberg die Einführung in das Breviergebet. In diesem Punkt war er sicher konservativer als das ausgehende 18. Jahrhundert. Wie die Geistlichkeit über das Brevier urteilte, musste am besten der Buchhändler wissen. Als in der Diözese Konstanz die Herausgabe einer Monatsschrift erwogen wurde, äusserte sich die Herdersche Hofbuchhandlung in einem Briefe vom 18. Dezember 1801 des längeren über anzustrebende Reformen in Liturgie, Katechismus und Brevier. Sie schrieb: „Das Brevier in seinem jetzigen Zustand findet bei den wenigsten Geistlichen jenen Beifall, der dazu antreibt, es ordentlich zu beten. Manche beten es gar nicht, eine Verbesserung scheint darum notwendig . . . Der Nutzen täglicher Betrachtungen, besonders für Priester, ist zu anerkannt, und ich bin überzeugt, dass sie nur bei wenigen in der Tagesordnung stehen. Den Grund davon glaube ich bei den ältern Priestern in ihrer gänzlichen Abneigung gegen alle Bücher und bei den jüngern in dem Vorurteil gegen alle Arten, besonders lateinische Aszeten, das in dem Verhältnisse der meisten zu unsern Zeiten seinen Ursprung

[1]) W. A., 76, 82.

[2]) W. A., 76, 18.

[3]) Vgl. M. Kothing, Die Bistumsverhandlungen der schweizerisch-konstanzischen Diözesansstände von 1803—1862, Schwyz 1863, S. 22.

hat, zu finden" [1]). Wessenberg war von der Notwendigkeit der täglichen Betrachtungen der Geistlichen überzeugt, und wenn er auch in manchen Fällen vom lateinischen Brevier dispensierte — dass er es gegen einige Kreuzer getan, geht aus den benutzten Akten nicht hervor [2]) — so tat er es nur, wenn für guten Ersatz gesorgt wurde. „Die Pflicht des Brevierbetens trifft jeden Geistlichen ohne Ausnahme, ausser wenn Berufsfälle es unmöglich machen. In diesem Fall bedarf es keiner förmlichen Dispensation", schrieb er einem Geistlichen [3]). Im bischöflichen Seminar in Meersburg wurden alle jungen Priester angehalten, den kirchlichen Vorschriften über das Brevierbeten Genüge zu leisten [4]) und als einige Theologen aus Luzern an das Ordinariat das Gesuch richteten, während der Studienzeit das deutsche Brevier Deresers benützen zu dürfen, antwortete Wessenberg: „Wir müssen fest darauf bestehen, sich das Brevier eigens anzuschaffen und sich damit bekannt zu machen. Erleichterungen werden erlaubt und Dereser kann nur solchen zugestanden werden, von denen wir die Überzeugung haben, dass sie mit dem Brevier vertraute Bekanntschaft gemacht haben" [5]).

§ 6.

Das Prüfungswesen.

Wessenberg suchte das Bildungsniveau der Geistlichen durch eine konsequente und strenge Handhabung des Prüfungswesens zu heben. Es war zwar schon in der Kirche durch das Tridentinum geordnet, aber die an sich guten Vorschriften wurden nicht strikte durchgeführt. Es blieb in den deutschen Diözesen bei blossen Versuchen. In der Schweiz waren die Prüfungen der Geistlichen nicht einheitlich geordnet. Im Kanton Luzern z. B. bestand eine von der Regierung bestellte Kommission, die die an der Lehranstalt erzogenen Kandidaten zu examinieren hatte. Diejenigen, die in Italien ihre theologische Ausbildung erhielten, empfingen auch dort die Priesterweihe,

---

[1]) W. A., 33, 99.

[2]) Dr. C. Gröber, «Katholisches Jahrbuch für die Stadt Konstanz», 1911, S. 173, spricht von 48 Kreuzern Dispensgebühr.

[3]) W. A., 40, 92.

[4]) W. A., 57, 23.

[5]) W. A., 56, 74.

und die Prüfung der für die Seelsorge bestimmten Klostergeistlichen blieb dem Obern vorbehalten, der Bischof bewilligte bloss die Admissio ad curam [1]). Besondere Prüfungskommissionen bestanden auch in andern Kantonen. Da die Lehranstalten den Ansprüchen der Zeit nicht mehr genügten, musste auch die alte Examenordnung versagen. Aus Schwyz war Anfang 1803 Wessenberg der Wunsch des Landammanns Reding nahe gelegt worden, es möchte mit den Kandidaten vor den Weihen ein strenges Examen vorgenommen und für ein besseres Einkommen gesorgt werden. Wessenberg antwortete dem bischöflichen Kommissar von Schwyz, dass das biedere Schweizervolk, das der Geistlichkeit anhänglich sei, nicht abgeneigt sein werde, den „kärglichen Unterhalt" zu erhöhen. „Noch wichtiger", so fährt er fort, „als die Erhöhung der Besoldung des Seelsorgers scheint mir eine zweckmässige Fürsorge für ihre bessere Ausbildung und Vorbereitung zu dem wichtigen Hirtenamt zu sein." Dem Wunsche des Landammanns werde er bestens nachkommen und keinen Kandidaten zum Examen pro ordinibus zulassen, der nicht Zeugnisse beibringe, dass er die nötigen Fächer der Theologie mit gutem Fortgang studiert habe. Er wünscht, dass die Anstalten der Schweiz eine bessere Einrichtung erhalten und mehr für die praktische Ausbildung gesorgt werde [2]). Nicht nur die Kandidaten sollten sich über ihren Studiengang ausweisen, sondern auch die Geistlichen, die sich um eine Pfründe bewerben, sollten durch regelmässige Examen, die sogenannten Konkursprüfungen, auf ihr theologisches Wissen erforscht werden. Diese Spezialprüfungen waren im Tridentinum vorgesehen, wurden durch Josef II. der Vergessenheit entrissen [3]) und durch Wessenberg auch in der Schweiz eingeführt.

Durch besondere Verordnungen wurden in den einzelnen Kantonen bischöfliche Prüfungskommissionen und Examenreglemente aufgestellt. Vorbildlich wurde die Vereinbarung für den Kanton Zug vom 20. Oktober 1803. Zur Priesterweihe wird nur noch zugelassen, wer Zeugnisse beibringt, dass er Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und Pastoral vorzüglich in Beziehung auf

---

[1]) Vgl. Henggeler, a. a. O., S. 114 ff.

[2]) W. A., 39, 27.

[3]) Vgl. E. Gothein, Der Breisgau unter Maria Theresia und Joseph II., «Neujahrsblätter der badischen historischen Kommission», neue Folge 10, 1907, S. 82 ff.

geistliche Beredsamkeit, Katechetik, den Beichtstuhl und den Krankenbesuch studiert habe und daraus ordnungsgemäss geprüft worden sei. Vor der Admission zum Subdiakonat hat jeder, der kein Seminar besucht hat, eine Probepredigt und eine Christenlehre zu halten. Der Ordinarius wird sich mit den weltlichen Behörden in Beziehung setzen, dass jene vier Fächer in besondern Vorlesungen und mit praktischen Übungen an den Lyzeen gelehrt werden. Geistliche, die sich um eine Pfründe bewerben, können das Zeugnis der Kompetenz und Wahlfähigkeit nur durch ein Examen vor der bischöflichen Prüfungskommission des Kantons erlangen. Die Kommission besteht aus drei Mitgliedern und die Prüfungsgegenstände sind dieselben, einschliesslich Pädagogik. Aus allen Fächern sollen drei Fragen, die in Beziehung zur Seelsorge stehen, beantwortet und eine Predigt und Katechese gehalten werden. Die Kompetenzfähigkeit wird, je nach dem die Prüfung ausgefallen ist, auf 2, 3, höchstens 5 Jahre erteilt. Nur solche Geistliche, die 25 Jahre die Seelsorge ohne wesentlichen Tadel versehen haben, können von dieser Konkursprüfung dispensiert werden [1]). Durch ein Zirkular vom 20. Januar 1804 wurde eine Examenordnung aufgestellt. Am 20. Juni 1812 wurde durch eine Verordnung festgesetzt, dass auch die Ordenspriester der Mendikantenklöster ein Examen, und zwar vor den betreffenden bischöflichen Kommissaren oder Dekanen, abzulegen haben. So oft ein neues Mitglied in den Konvent tritt, muss dem Kommissar Nachricht gegeben werden. Die Prüfung geschieht aus denselben Fächern, wie bei den Weltpriestern. Die Aufsätze sind mit einem Gutachten dem Generalvikar einzusenden. Dem Prüfungskommissar wird eingeschärft, sich besonders bei jüngeren Ordenspriestern genau über die Beschaffenheit ihrer bisherigen theologischen Studien und insbesondere über die Lehrbücher, die dabei gebraucht werden, zu erkundigen und darüber an das Ordinariat Bericht zu erstatten, damit die Ordensobern zur Verbesserung des Mangelhaften gehörig angewiesen werden können. Ferner soll der Examinator den Anlass benutzen, um den Ordenspriestern die Grundsätze echter christkatholischer Pastoralweisheit einzuprägen. Besitzt ein Ordenspriester bei seinem Eintritt schon eine Admission, so muss entschieden werden, ob eine neue Prüfung notwendig ist oder nicht [2]).

---

[1]) Hirtenbriefe und Verordnungen, a. a. O., I, S. 154.
[2]) A. a. O., II, S. 135.

Über die Zweckmässigkeit dieser Verordnungen entstand keine Kontroverse. In Zug wurde die von der Regierung gewählte frühere Prüfungskommission fortan vom Bischof ernannt [1]). In Luzern entstanden Schwierigkeiten. Hier existierte schon eine von der Regierung ernannte Prüfungskommission. Wessenberg wollte von dem Einfluss bei der Prüfung seiner Geistlichen nicht ausgeschlossen sein, da der Bischof für die Lehre und Fähigkeiten der Seelsorger vor Gott verantwortlich sei, und beharrte auf seiner Vertretung wenigstens durch den bischöflichen Kommissar [2]). Im Kanton Solothurn bemühte sich der bischöfliche Kommissar um ein Zusammengehen der drei Ordinariate — Solothurn gehörte zu den Diözesen Lausanne, Basel, Konstanz — bei den Konkursprüfungen. Die Zusammensetzung der Kommission ging nicht leicht von statten, da die zwei gewählten Geistlichen versagten, die übrigen aber nach dem Urteil des Kommissars „für solche Dinge so wenig geboren als erzogen und unterrichtet waren" [3]). Beschwerde führten die in der Seelsorge tätigen Kapuziner, selbst als das Konstanzer Ordinariat in einem konkreten Fall sich mit einem Aufsatz begnügen wollte. Wessenberg weigerte sich im Jahre 1806 dem Konvente der Minoriten und Kapuziner die unbedingte Admission ad curam subsidiaram zu bewilligen, die er dem Klerus der Diözese Lausanne eingeräumt hatte, und beauftragte den Kommissar, die Priester der beiden Konvente, die wegen Fähigkeit und Religiösität Vorzug verdienen, vorzuschlagen und nach den Vorschriften zu examinieren. Wessenberg bestand auch auf der Durchführung der Konkursprüfungen, trotzdem im Kanton Solothurn nur wenige Geistliche waren, wobei er vorschlug, dass die Prüfungen der Geistlichen der drei Diözesen in Gegenwart der bischöflichen Vertreter miteinander vorgenommen werden sollten [4]). Ein einheitliches Regulativ wurde aufgestellt und von der Prüfung nur die Geistlichen dispensiert, die auf keine bessere Pfarrei aspirierten und die seit 10 Jahren mit Erfolg amtiert hatten [5]). Unwillen erregten im Kanton Solothurn die strengen Massregeln, die

---

[1]) W. A., 38, 124.
[2]) Briefe W. an Th. M., 29. VI. 03; 19. VII. 03.
[3]) Akten Stift Schönenwerd, 120, 186.
[4]) Vgl. Akten des Stiftes Schönenwerd, 120, 1.
[5]) Vgl. a. a. O., 120, 9.

das Ordinariat im Jahre 1812 gegen die Mendikantenklöster ergriff. Der bischöfliche Kommissar Glutz war ob verschiedener Angelegenheiten (Kontroversen über seine Kompetenzen, Dispensangelegenheiten) mit dem Ordinariat in Konflikt geraten und reichte nun auf das Jahr 1813 seine Demission ein. Die genannte Verordnung überschickte er den Vorstehern der Konvente in Olten und Solothurn als neuen Beweis, „wie abgeneigt und misstrauisch Herr von Wessenberg gegen ihre Ordensbrüder ist." Die Bestimmungen seien eine Beleidigung gegen den Bischof von Lausanne, da sie den Vorwurf enthielten, dass er die Zöglinge ohne erforderliches Studium zu den Weihen zulasse. Glutz schrieb in ähnlichem Sinne an den Generalvikar von Lausanne [1]. Der Provinzial hatte bei der Solothurner Regierung dringende Vorstellungen gegen die Verordnung eingelegt. Die Regierung meinte, solche Behandlung sei geeignet, den Mut und Eifer dieser Ordensgeistlichen zu schwächen [2]. Wessenberg hatte natürlich seine guten Gründe, dass er diese Verfügungen erliess. Gerade in den Konventen des Kantons Solothurn hatte es Ordenspriester, welche den minimsten Anforderungen in theologischer Hinsicht kaum gewachsen waren. Einem Pater konnte er z. B. die Admission nur für ein Jahr erteilen, weil die Prüfung sehr schwach ausgefallen war [3].

§ 7.

Die Fortbildung der Geistlichkeit.

Als eigentliche praktische Schule der Seelsorge betrachtete Wessenberg die Hülfspriesterstellen. Ihnen widmete er seine besondere Aufmerksamkeit. Um über diese Kategorie von Geistlichen eine genaue Kenntnis zu erhalten, verlangte er von den Dekanen und Kommissaren genaue Verzeichnisse, die am Ende jedes halben Jahres dem Ordinariat eingeschickt werden sollten. Darin sollte auch Aufschluss gegeben werden über ihre Fähigkeit und Übung in der Seelsorge und ihre Beschäftigung. Den Hülfspriestern wird Achtung und Folgsamkeit gegen ihre Pfarrer, Verträglichkeit, Bescheidenheit, Geduld, unverdrossene Arbeitsamkeit, Gelehrigkeit und Genüg-

---

[1] A. a. O., 120, 391.
[2] A. a. O., 120, 402.
[3] A. a. O., 386.

samkeit mit der Bemerkung anempfohlen, dass sie lediglich durch Übung dieser Tugenden sich in der Seelsorge wahrhaft vervollkommnen, Fortschritte darin machen und sich zu Beförderungen empfehlen können. Den Pfarrern wird dagegen ans Herz gelegt, die Hülfspriester wie Brüder zu behandeln, sie in der Ausübung der Seelsorge zu leiten und ihnen in jeder priesterlichen und Pastoraltugend selbst das Beispiel zu geben. Verordnung vom 16. Juni 1802[1]). Eine zweite Verordnung vom 23. Juni desselben Jahres regelt Anstellung, Entlassung und Besoldungsverhältnisse der Hülfspriester[2]).

Die praktische Ausbildung in einem Jahreskurs des bischöflichen Seminars genügte Wessenberg noch nicht. Deshalb suchte er das dort begonnene Werk, die jungen Geistlichen gründlich in die Homiletik und Katechetik einzuführen, zu vollenden, indem er durch eine allgemeine bischöfliche Verordnung vom 6. März 1809 den Hülfspriestern die fortgesetzte Ausbildung im Fache der Homiletik und Katechetik empfahl. Wie er die Notwendigkeit solcher Weiterbildung begründete und diese zu erreichen suchte, ist bezeichnend für den Generalvikar. Er führt aus: Die Kunst mittelst des Unterrichts den Verstand zu erleuchten, das Herz zum Guten zu lenken, es zur Tugend zu bilden und vom Bösen zu entwöhnen, sei ein wesentliches Erfordernis des Seelsorgers. Daraus soll er ein Hauptgeschäft seines Lebens machen. Die beste Beredsamkeit sei die des Herzens, weil sie vom Herzen kommt und zum Herzen dringt. Aber eben diese Beredsamkeit, um die Menschen Gott und der Tugend zu gewinnen, setze einen aufgeklärten Verstand, ein gebildetes Herz, ein geläutertes Gefühl, einen regen Eifer für das Wohl des Nächsten, eine gründliche Kenntnis des Menschen und der Quellen jener ewigen Wahrheiten voraus, die Gott geoffenbart hat, um durch deren Befolgung das Heil zu erwirken. Die jungen Geistlichen seien unmöglich durch den Aufenthalt im Seminar, so für das Predigt- und Katechetenamt befähigt, wie es erwünscht wäre. Um nun dies zu erreichen, bestellt das Ordinariat in jedem Kapitel einen oder mehrere Pfarrer zu Zensoren der Hülfspriester für ihre Ausbildung im Fache der Homiletik und Katechetik. An den

---

[1]) Vgl. Hirtenbriefe und Verordnungen, I, S. 64.
[2]) A. a. O., I, S. 67.

Zensoren hat jeder Hülfspriester jeden Monat eine von ihm verfasste, wirklich gehaltene Predigt und Katechese zur Beurteilung einzusenden. Beurteilt werden die Einsendungen auf die darin ausgesprochenen Grundsätze, auf die Popularität des Vortrags, die Bestimmtheit und Deutlichkeit der Begriffe, die Würde und Reinheit der Diktion, die Anordnung und den Zusammenhang der Teile und insbesondere auf die zweckmässige Anwendung der hl. Schrift. Jeder Verstoss ist vom Zensor zu bemerken, damit ihn der Hülfspriester verbessere. Jedes Jahr hat der Hülfspriester wenigstens einmal in der Kirche des Zensors, bei verschlossenen Türen — benachbarte Pfarrer sind einzuladen — vor dem Zensor eine Predigt zu halten. Bei den Visitationen durch die Dekane haben die Hülfspriester ihre schriftlichen Predigten und Katechesen vorzulegen, vor den Visitatoren und dem Zensor zu predigen und zu katechesieren. Das Urteil ist den Akten beizulegen. Der Zensor hat die Hülfspriester mit älterer und neuerer Literatur über Homiletik und Katechetik bekannt zu machen. Solche Werke sind von den Lesegesellschaften der Geistlichen anzuschaffen. An den Konferenzen haben die Hülfspriester über das, was sie daraus gelernt haben, zu berichten. Alle Jahre haben die Zensoren zweimal Zeugnisse über die Hülfspriester an das Ordinariat zu senden [1]).

Gegen das neue Amt eines Zensors erhoben die Dekane der Kapitel Willisau, Hochdorf und Luzern Widerspruch, und zwar sowohl beim Generalvikariat wie bei der Regierung. Die Regierung legte sich ins Mittel und schlug Modifikationen vor in der Weise, dass das Zensorat den Kapitelsbeamten übertragen werden sollte. Sie schlug die Sextare dafür vor. Sie meinte ferner, es genüge eine vierteljährliche, anstatt monatliche Prüfung, schliesslich behielt sie sich das Plazet für die Verordnung vor. Th. Müller schien es, es sei von der Regierung zu viel gefordert, wenn sie das Plazet für Verfügungen verlange, „die keine öffentliche Ausführung haben und nur die Disziplin und Bildung der Geistlichen bezwecken“. Die Sextare eigneten sich nicht als Vertrauensmänner des Bischofs, da sie nicht „nach Verdienst, sondern auf Intrigen der Kapitularen“ hin gewählt werden. Doch befürwortete er eine friedliche Lösung

---

[1]) A. a. O., II, S. 60.

der Meinungsverschiedenheiten auf folgender Basis: Jedes Kapitel soll zwei Zensoren haben, die aus den Kapitelsbeamten vom Bischof gewählt werden in der Voraussetzung, dass dieses die Fähigsten als Vorgesetzte wählt. Die Plazetfrage soll in der Weise gelöst werden, indem man der Regierung erkläre, man übergebe ihr die Verordnung zur Einsicht, damit die Ausführung kräftig gehandhabt werde. Die Sache dürfe man nicht als beseitigt ansehen, damit die Geistlichen nicht einen so leichten Triumph mit ihrem Widerstand feiern[1]).

Müssige Geistliche waren dem unermüdlich tätigen Generalvikar ein Greuel. Deshalb suchte er die Frühmesser und Kapläne zur Seelsorgearbeit heranzuziehen. Diese Bemühungen fasste er in das Ordinariatszirkular vom 10. August 1808 zusammen[2]). Kaplaneien und Frühmesspfründen, so wird dekretiert, sind zur Aushülfe in der Seelsorge bestimmt. Wenn auch viele Stiftungsbriefe von dieser Verpflichtung schweigen oder ihr gar entgegenstehen, so gibt es doch einen höhern Stiftungsbrief, dem alle andern untergeordnet sind, das Evangelium. „Das Evangelium duldet aber keine Diener des Altars, die im Weinberge des Herrn müssig sind und nicht zur Beförderung christlicher Wahrheit und Tugend tätig mitwirken. Jeder Geistliche ist demnach zu zweckmässiger Aushülfe in dem ganzen Umfange der Seelsorge verbunden.“ Die Kapläne und Benefiziaten werden angehalten, in den Schulen den christlichen Unterricht zu übernehmen und in Krankheitsfällen den Pfarrer zu vertreten. In Erinnerung wird eine frühere Verfügung gerufen, die die Benefiziaten zur Unterstützung des Pfarrers bei der sonntäglichen Christenlehre verpflichtet (siehe unten).

Adolf Küry.

---

1) W. A., 72, 73, 80.
2) A. a. O., I, S. 258.

(Fortsetzung folgt.)

Idee und Geschichte in der Theologie Fr. A. Staudenmaiers.

II. Kapitel.

Die Schätzung des Individuellen, die im Gegensatz zur Geistesrichtung der Aufklärung in den Tagen des deutschen Idealismus sich wieder geltend machte und mehr und mehr stieg, wurde keineswegs nur von Seite der ausgesprochenen, hartnäckigen Vertreter der alten Denkweise bekämpft. Ernste Gefahr drohte ihr sozusagen im eigenen Lager. Wie kam das? Zunächst waren überhaupt für die Meisten derer, die sich mit Bewusstsein in die Reihen des neuen Geschlechts stellten, ja an der Spitze des Zuges schritten, die neuen Motive und Tendenzen noch mannigfach mit jenen andern verschlungen, welche kaum erst ihre unumschränkte Herrschaft eingebüsst hatten. Es verhielt sich nicht so, dass mit einem Mal in den Köpfen der Gegner des Aufklärungszeitalters die Gedanken der Väter völlig oder doch bis auf einen unbedeutenden Rest ausgetilgt gewesen wären. Die Leidenschaftlichkeit ihrer Polemik darf uns nicht irreleiten. Bei allem scharfen Kontrast, der sie von der Aufklärung schied, konnten sie sich doch ihren Nachwirkungen nicht einfach entziehen. Diese und jene ihrer Auffassungen — und gar nicht bloss, soweit sie unverlierbare Wahrheitsmomente in sich schlossen — lebten merklicher oder leiser in ihnen fort und erzeugten dementsprechend zusammen mit den neuen, mächtig sich regenden Anschauungen in ihrem geistigen Dasein mehr oder weniger starke Spannungen. So mochte auch das wiedererwachte Verständnis für das Besondere, Einzelne bei manchen seiner eigenen Förderer auf das überkommene Interesse am Allgemeinen, Ganzen stossen. Aber der

überall im Idealismus wahrzunehmende Versuch, das in liebevoller Beobachtung erfasste Individuelle alsbald wieder mit dem Allgemeinen zu verknüpfen [1]), wurzelte doch grösstenteils in einem dem Allgemeinen zugewendeten Interesse, das sich nicht lediglich als Erbe aus der Epoche der Aufklärung begreifen lässt, wiewohl nicht zu verkennen ist, wie es im Zusammenhang stand mit jener einen Hauptströmung innerhalb der Aufklärungsbewegung, die mit Rücksicht auf die von ihr verfochtene Erkenntnistheorie und Metaphysik als Rationalismus bezeichnet wird. Seitdem die kritische Philosophie ihren Gang in die Welt angetreten, bildete sich mehr und mehr ein neuer, merkwürdiger Wissenschaftsbegriff heraus und gewann eben zur Zeit der Romantik im geistigen Leben eine ungeheure Macht und Bedeutung. Wer nach der treibenden Kraft in der Entwicklung dieses Wissenschaftsbegriffes forscht, der richtet den Blick auf das genannte eigenartige Interesse am Allgemeinen.

Schon die Kantische Lehre zeugt von einer straffen Konzentration auf das Allgemeine. Indem der Begründer des Kritizismus unsere Erkenntnis als „ein Zusammengesetztes" [2]) dartut und ihre konstitutiven Elemente, die aus dem Subjekt stammenden formalen und das dem Subjekt in den Empfindungen gegebene materiale, aufzeigt, erweckt er zwar den Anschein, als ob er in keiner Weise das Apriorische gegenüber dem Empirischen zu bevorzugen gesonnen sei, sondern vielmehr die beiden Potenzen hinsichtlich ihres Wertes einander koordiniere. Indessen lässt sich kaum übersehen, dass das Rationale bei Kant doch einen merklichen Vorrang erhält. Das Rationale trägt den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Das aus der Erfahrung Fliessende ist zufällig. Die cognitio ex datis, das „historische" Wissen, tritt zurück vor der cognitio ex principiis. Es wird nicht ernstlich eine Methode erstrebt, die einen Ausgleich zwischen Deduktion und Induktion, eine innere Synthese beider Verfahren bedeuten würde. Den Sätzen echter Wissenschaft eignet apodiktische Gewissheit; zu solcher bringt es die Erforschung des Einzelnen, Empirischen niemals. Die rationale Art der Wissenschaft bedingt auch ihre systematische Struktur. „Unter der Regierung

---

[1]) Vgl. *Köhler, W.*, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, Tübingen 1910, S. 81.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach, S. 647.

der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse . . . keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen [1].“ Die Idee eines Ganzen, das den verschiedenen Erkenntnisteilen vorangeht, bewirkt im Wissen eine architektonische Einheit. Alle Zufälligkeit ist ausgeschlossen. Die wesentlichen Zwecke der Vernunft dominieren und gestalten das Ganze zum Organismus.

Weit stärker als bei Kant offenbart sich nun aber der Trieb zum deduktiven Denken bei seinen Nachfolgern. K. L. Reinhold entdeckt im Satz des Bewusstseins ein höchstes Prinzip, aus dem er die Resultate des Kantischen Philosophierens ableitet, und Fichte übernimmt diesen obersten, unmittelbar evidenten Grundsatz als Ausgangspunkt seiner Wissenschaftslehre. Die Zaubermacht der Spekulation ergreift die Geister und ruft ein gesteigertes Gefühl von der Souveränität der a priori konstruierenden Vernunft hervor. Die Hemmungen, welche mit der Position des Königsberger Meisters gegeben sind, fallen weg. Immerhin respektiert Fichtes Philosophie insofern noch eine Grenze, als ihr Urheber nicht die Möglichkeit behauptet, „das einzelne der sinnlich gegebenen Materie des Bewusstseins zu erklären oder aus dessen allgemeinen Formen abzuleiten“ [2]). Bei Schelling aber bricht der schrankenlose, absolute Idealismus durch. Der neue Wissenschaftsbegriff vollendet sich in einer Weise, die wohl gestattet, von ihm geradezu als einem „dämonischen“ zu reden, dessen erste Forderung dahingeht, „alle Induktionen in Deduktionen umzusetzen und so den natürlichen Zusammenhang der Dinge und Gedanken zum Zweck der Konstruktion in sein Gegenteil zu verkehren“ [3]). Das klassische Dokument für diesen Höhepunkt der Entwicklung liefern die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums [4]). Hier wird gleich zu Anfang vom „absoluten Begriff der Wissenschaft“ (541 ff.) gehandelt und darauf hingewiesen, dass „auch in der Wissenschaft“ — wie

---

[1]) A. a. O., S. 628.

[2]) *Windelband, W.*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie[4], Tübingen 1907, S. 498.

[3]) *Scholz, Heinr.*, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre[2], Leipzig 1911, S. 51. Vgl. auch desselben Verfassers „Einleitung“ in der kritischen Ausgabe von Schleiermachers „Kurze Darstellung des theologischen Studiums“, Leipzig 1910, S. XX f.

[4]) *Schellings* Werke. Auswahl in drei Bänden. Herausgegeben von Otto Weiss. Bd. II, S. 537—682, Leipzig 1911.

also überhaupt — „das Besondere nur Wert“ hat, „sofern es das Allgemeine . . . in sich empfängt“ (542). Die Forderung wird aufgestellt, dass man „vom Geist des Ganzen ergriffen“, die einzelne Disziplin des Wissens als „organisches Glied“ erfasse (544). „Der besondern Bildung zu einem einzelnen Fach muss also die Erkenntnis des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen“ (543). Die Einsicht in den „lebendigen Zusammenhang aller Wissenschaften“ ist unerlässlich, zumal in einer Zeit, „wo sich alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint“ (ibid.). Ins „Reich des Allgemeinen“ soll der Geist sich erheben. Dazu verhilft ihm die Philosophie (542), „die Wissenschaft aller Wissenschaften“, die als „besondere Wissenschaft zugleich die absolut allgemeine“ ist (544). Aus dem schlechthin Allgemeinen quellen die Ideen hervor, die „das Lebendige der Wissenschaft“ sind (561), die auch allererst bestimmen, „was rechte, was wirkliche Erfahrung sei“ (560). An die Ideen soll man sich denn halten, nicht an die empirischen Erscheinungen. Diese Regel gilt insbesondere jener Wissenschaft, die sich um ein wahres Verständnis der Religion zu bemühen hat, der Theologie. Zwar ist gerade ein charakteristisches Merkmal ihres Wesens eine eigentümliche Beziehung auf die Geschichte (616). Sie stellt „die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens“ dar (ibid). Aber jene Beziehung gründet sich nicht etwa allein darauf, „dass die besondern Formen des Christentums, in welchen die Religion unter uns existiert, nur geschichtlich erkannt werden können“ (617); sie wird vielmehr recht eigentlich dadurch bedingt, „dass in dem Christentum das Universum überhaupt als Geschichte . . . . angeschaut wird“ (ibid.), dass „das Christentum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch ist (618). Zur Theologie kommt es darum nicht ohne „die höhere christliche Ansicht der Geschichte“, die endgültig mit der Wertung der Geschichte als einer Reihe zufälliger Begebenheiten oder als bloss empirischer Notwendigkeit gebrochen hat (621), sie in ihrer „ewigen Notwendigkeit“ begreift und so die Möglichkeit behauptet, sie zu konstruieren (622). „Die historische Konstruktion des Christentums“ zu liefern, ist die erhabene Aufgabe. Wer sich damit beschäftigt, erhebt sich „über die empirische Verkettung der Dinge“ (629), vertieft sich überall in die spekulativen Elemente,

schält das „Esoterische" aus seiner Umhüllung heraus, und wirrt nicht fort und fort die Fragen nach dem Faktischen und nach dem Idealen ineinander (634 f.). Bei aller Betonung der anzustrebenden Verbindung von Spekulativem und Historischem läuft Schellings konstruktives Verfahren letztlich doch auf eine strenge Deduktion der christlichen Grunddogmen hinaus.

Es ist ein eben in neuester Zeit wieder eifrig erörtertes Problem, ob und inwieweit Schleiermacher dem idealistischen Wissenschaftsbegriff, den er in seiner philosophischen Arbeit leitend sein lässt, auf seine Theologie Einfluss verstattet, oder mit andern Worten: ob und in welchem Mass er nach der aprioristischen Methode in seiner Dogmatik verfährt. Die Antworten [1]) auf diese ungemein schwierige Frage gehen sehr weit auseinander. Der Grund davon liegt zweifellos zunächst in einem Spezifikum des Schleiermacherschen Denkens, nämlich in seiner Richtung aufs Konziliatorische, Ausgleichende, Vermittelnde. Je nachdem von den Forschern die eine oder die andere Seite der mannigfachen Spannungen im System des grossen Mannes als dessen tiefste Intention hervorgehoben wird, muss das Bild sich stark wandeln. So findet man bald, dass Schleiermacher von den beiden theologischen Methoden, die er kenne, in seiner Glaubenslehre absichtlich nur die eine, diejenige der „kirchlichen" Theologie, handhabe, wonach er lediglich den Glaubensinhalt entfalte und, mit der der religiösen Erfahrung immanenten Gewissheit sich begnügend, auf einen wirklichen Wahrheitsbeweis verzichte, den er vermittelst der spekulativen Methode der „wissenschaftlichen" Theologie in der religionsphilosophischen Skizze seiner Ethik erbringe, bald, dass seine Dogmatik keineswegs im rein deskriptiven Stil verfasst sei, dass vielmehr auch hier der gegenüber dem Schellingschen freilich gemildert erscheinende Kantische Apriorismus sich deutlich zeige, aber wegen seines Unvermögens, zu leisten, was er leisten sollte, von Schleiermacher in verfehlter Weise umgebogen und auf einen unzulänglichen Empirismus bezogen

---

[1]) Vgl. die bereits genannten einschlägigen Arbeiten von *Scholz* und *Wehrung,* ausserdem *Süskind, H.,* Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, Tübingen 1911, und desselben Verfassers ausführliche Besprechung von Wehrungs Buch „Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers" in „Religion und Geisteskultur" (Herausgeber: Th. Steinmann), Göttingen 1914, Heft 1.

werde, bald endlich, dass Schleiermacher überhaupt nicht in sich die Nötigung verspüre, das Christentum, dieses phaenomenon sui generis, irgendwie auf geschichtsphilosophischem, spekulativem Weg zu sichern. Ohne mir schon ein definitives Urteil zu erlauben, möchte ich es doch gegenwärtig als ziemlich verbürgt erachten, dass man von einer methodischen Einheitlichkeit der Glaubenslehre nicht reden kann. Dass zumal die Einleitung von ferne nicht den Charakter eines historischen Referats trägt, gesteht der Verfasser selber zu. Allein auch die eigentliche Dogmatik erweist sich trotz seiner gegenteiligen Versicherungen weithin als durch seine philosophischen Spekulationen bestimmt. So sehr Schleiermacher wider Schellings Fassung der theologischen Disziplin sich wendet [1]), die Macht des neuen Wissenschaftsbegriffs wirkt auch in seine Dogmatik hinein.

Wir nähern uns Staudenmaier. Von Schleiermacher führt nämlich der Weg hinüber zu Drey. Bereits Scholz [2]) hat darauf hingewiesen, dass dessen Enzyklopädie [3]) das erste literarische Zeugnis für die Wirkung der theologischen Programmschrift des Berliner Gelehrten ist. Tatsächlich arbeitet der Begründer der katholischen Tübinger Schule durchaus mit dem Wissenschaftsbegriff des Idealismus, wie ihn eben auch Schleiermachers „Kurze Darstellung" entwickelt. Es liegt ihm vor allem daran, „dem Auffassen der Wissenschaft, zumal der Religionswissenschaft, aus dem Gesichtspunkte der Zufälligkeit vorzubeugen" (IV). Die Wissenschaft darf nicht „als etwas bloss Gegebenes" erscheinen (ibid.). Es muss dem Kandidaten klar werden, wie der Gegenstand seiner Studien „mit seinem

---

[1]) In der Rezension von Schellings „Methode des akademischen Studiums" (Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. ed. Jonas und Dilthey, 1863, 4. Band, S. 584). Vgl. auch „Kurze Darstellung²" §§ 32 und 59, sowie „Glaubenslehre²" § 2, 2.

[2]) Einleitung zur „Kurzen Darstellung", S. XVI.

[3]) *Drey, Joh. Seb.,* Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, Tübingen 1819. Das Buch gehört zu den allerbedeutsamsten Leistungen der katholischen Theologie des vorigen Jahrhunderts. Um so mehr ist es zu bedauern, dass es nur in einer einzigen Auflage erschienen und daher heute sehr selten geworden ist. Vgl. auch *Vermeil, E.*, a. a. O., S. 33 f. Befremdlich ist, dass *Werner* (a. a. O., S. 474) dem wichtigen Werklein kaum ein paar flüchtige Bemerkungen widmet.

eigenen innersten Wesen zusammenhange, wie das Wissen um denselben, mit dem menschlichen Geiste ursprünglich identisch, aus diesem aufsteige“ (V). Es ergibt sich die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Konstruktion der Theologie. Dem streng wissenschaftlichen Geist der Zeit [1]) „genügt nicht mehr ein willkürliches und bloss zufälliges Trennen und Verbinden der Begriffe, selbst nicht das historische Nachweisen derselben durch Zeugnisse an Tatsachen, er sucht überall ihre höchste Einheit in Ideen durch Konstruktion“ (34). Allerdings bleibt die Kirche „die wahre Basis alles theologischen Wissens. Von ihr und durch sie erhält der Theolog den empirisch gegebenen Stoff desselben; durch die Beziehung auf sie müssen alle seine Begriffe erst Realität gewinnen, ausserdem laufen sie in luftige, haltungslose Spekulation aus; in sie muss sein Wissen sich wieder praktisch ergiessen, sonst bleibt es müssiges, zweckloses Umhertreiben“ (33). Aber die bloss historische oder empirische Kenntnis enthüllt das Wesen eines Dinges noch nicht (150). Sie muss sich zu eigentlicher Wissenschaft erheben [2]). Es gilt, den Inhalt der christlichen Religion auf eine Idee zurückzubringen und aus dieser in gehöriger Deduktion des Einzelnen darzustellen (41). Die echt wissenschaftliche Theologie wandelt die Geschichte Christi in lauter Ideen um (ibid.),

[1]) Über die veränderte geistige Situation und deren Bedeutung vgl. auch S. 56: „Seit den drei letzten Dezennien haben die grossen Revolutionen, die auf dem Gebiete der deutschen Philosophie vorgefallen sind, natürlich auch auf die Theologie herübergewirkt, und zwar wegen der innigern Berührung der beiden Wissenschaften, auf die Theologie zum Teil stärker als auf die übrigen Wissenschaften. Dadurch hat sich das Gefühl der Notwendigkeit ergeben, wie die Wissenschaft selbst, so auch die Einleitung dazu auf eine Weise umzubilden, die den jetzt viel strenger gewordenen Anforderungen an eine positive Wissenschaft mehr Genüge leiste. Und da der Geist der neuern Philosophie überhaupt neben einer strengen Begründung der Sachen aus ihren tiefsten Prinzipien auch eben so strenge auf die wissenschaftliche Form in ihrer Anordnung und auf Systematismus in der Durchführung hingearbeitet hat, so haben darin diejenigen, die in der letzten Zeit Einleitungen in das Studium der Theologie verfassten, auch ihren Hauptzweck gesetzt.“ — In demselben Paragraphen (§ 84) zieht Drey anmerkungsweise Schellings enzyklopädische Vorlesungen heran und urteilt, dass sich in der 8. und 9. „einzelne sehr zu beherzigende Bemerkungen über eine wissenschaftliche Auffassung des Christentums und eine wissenschaftliche Behandlung der Theologie“ fänden.

[2]) Den Unterschied zwischen „Historie“ und „Wissenschaft“ macht Drey durchweg in seinem Buch.

entreisst so die Offenbarungstatsachen der Zufälligkeit (65) und begreift das Christentum in seiner Notwendigkeit und Wahrheit (63; 209).

Staudenmaier ist kaum erst durch Drey mit dem neuen Wissenschaftsbegriff bekannt geworden. Schon in Ellwangen beschäftigen ihn, da er über Wesen und Studium der Geschichte nachsinnt, Schellingsche Gedanken [1]). Aber allerdings bringen dann die Universitätsjahre ein tieferes Verständnis. Die Anregungen des geistvollen Lehrers werden in emsiger Schellinglektüre verarbeitet und verwertet [2]). Insbesondere richtet sich der Blick auch auf die tapfern Bestrebungen der Landshuter Theologen Thanner und Zimmer [3]), die zu begeisterter Aneignung der Schellingschen Spekulation ermuntern. Das Allgemeine, Ganze bewährt an dem jugendlichen Denker seine Anziehungskraft. Schellings Genialität und Kühnheit packen ihn mächtig. Die aus der Enzyklopädie des Philosophen hervorleuchtende Wissenschaftsidee übt auf seinen empfänglichen Geist eine faszinierende und nachhaltige Wirkung aus. Das zeigt sich in manchen Publikationen aus der Giessener Zeit [4]). In seiner E[1] redet er von Schelling rühmend als von dem

---

[1]) Vgl. *Lauchert,* S. 14.

[2]) *Lauchert,* S. 48 f.

[3]) Über die katholische Schellingschule s. *Werner,* a. a. O., S. 305 ff. und *Vermeil,* a. a. O., S. 22 f.

[4]) *Laucherts* Urteil, dass Staudenmaier seine ehemalige „schellingisierende Richtung" bereits zur Zeit der frühesten gedruckten spekulativen Arbeiten „überwunden" habe (S. 49), widerspricht dem tatsächlichen Befund. So viel ist richtig, dass der Theologe Schellings Pantheismus sich nicht zu eigen gemacht hat. Allein damit ist noch keineswegs ein völliges Abrücken von Schellingschen Gedanken gegeben. *Helfferich* redet durchaus zutreffend, wenn er in seiner Rezension der Ph Ch hervorhebt, Staudenmaier lege „noch in seinem Scotus Erigena eine unverkennbare Hinneigung zu den Prinzipien des Schellingschen Systems in seiner ursprünglichen Form an den Tag" (Th St Kr 1842, S. 561). Es gilt mindestens für die Giessener Jahre von Staudenmaiers Verhältnis zu Schelling dasselbe, was er selbst über seine Stellung zu Hegel verlauten lässt, dass er nämlich in dessen Philosophie auch jene Seite sehe, die einen *ewigen* Charakter habe, dass er nicht glaube, „mit *einem* Satz seien in dieser Philosophie auch alle zusammen angenommen, und zwar notwendig angenommen, weil dies eben durch die grosse Konsequenz gefordert werde", dass er, ohne vieles zu adoptieren, dem Guten und Vortrefflichen des Systems sich nicht verschliesse (Vgl. Sc E, S. 13 und E[1], S. 8). Später freilich tritt allmählich eine kühlere Schätzung ein.

Schöpfer des allein wahren Begriffs der Wissenschaft, der die Schranken Kants und Fichtes überwunden habe (783). Bleiben diese in der Statuierung starrer Gegensätze gefangen, so schreitet er vorwärts zu einer Anschauung, die die Wissenschaft als „systematische Totalität“, als „Einheit in der Totalität der Momente“ begreift [1]). Er beginnt die Zeit, „in welcher das spekulative Erkennen auch seine vollendete systematische Form erhalten sollte“ (ibid.). Die „trefflichen“ Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, voll von grossen und tiefen Gedanken, entfalten mehr und mehr ihre Wirkungen (E^1, 9; J Th ch Ph 1834, Bd. I, 100). Die „philosophische Konstruktion des Christentums“ ermuntert Zimmer „zu der Idee eines grossartigen Systems“ (E^1, 784). Hegels Methode ist nur um weniger weiter entwickelt als die Schellingsche (ibid.). Der beiden Philosophen Enzyklopädien stellen zwar noch nicht jene allgemeine Wissenschaftslehre dar, „die uns in den vollen und ungetrübten Besitz der höchsten und allgemeinsten Erkenntnis setzen würde“ (E^1, 10). Doch wenn auch die Aufgabe der Lösung noch harrt, so gilt es gleichwohl, dass „in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit sehr viel für eine solche Lösung geschehen ist“. Das Angefangene eröffnet eine verheissungsvolle Perspektive (ibid.). Jedenfalls ist der „Geist des Philosophierens“ mächtiger als vielleicht jemals zuvor angeregt (E^1, 9) [2]).

---

[1]) Aus der obigen Skizze geht hervor, dass Staudenmaier Schellings Verdienst überspannt. Die Begriffe des Systems und des Organismus spielen bereits beim Begründer des Kritizismus eine bedeutsame Rolle. Aber es tritt hier wie anderwärts zutage, dass unser Theologe mit manchen Denkern des Idealismus sich gewöhnt hat, aus vornehmer Höhe auf Kants Arbeit herabzusehen und sie fast danklos hinzunehmen.

[2]) „Haben sie (sc. die kurz vorher genannten Schriften Schellings, Hegels und Fichtes) auch bisher noch nicht allgemeinen Eingang gefunden, dies in weiterem Sinne genommen, so haben sie doch umso gewisser die Wissenschaften um vieles schon auch darum weiter gebracht, weil sie den Geist des Philosophierens mächtiger, als es vielleicht jemals geschehen war, anregten“. Diese Äusserung ist in der 2. Auflage vom Jahr 1840 (S. 13) getilgt. Die bei der Wahrnehmung dieser Tatsache sich nahelegende Vermutung, es möchte sich zwischen 1834 und 1840 gegenüber der philosophischen Zeitlage eine gewisse Differenz mindestens der Stimmung herausgebildet haben, wird im weitern bestätigt. Die Begeisterung und frohe Zuversicht von ehemals erscheint in E^2 etwas gedämpft. Man vergleiche die folgenden Fassungen miteinander:

E[1], 9 f.

„Die Enzyklopädie oder die Wissenschaftslehre in dem Sinne, wie die Philosophie sie zu geben verspricht, könnte ihre Aufgabe nur dadurch lösen, dass sie in der Wirklichkeit bewiese, sie sei die Wissenschaft von den ersten und letzten Gründen und von dem wesentlichen Zusammenhange aller Wissenschaften, selbst derjenigen, die zu ihrem Inhalte Positives haben. Als diese Wissenschaft dürfte sie nicht wie die andern untergeordneten Wissenschaften, die ihre Prinzipien von ihr herholen, auf einem obersten Grundsatze beruhen, sondern sie müsste für alle einzelnen die Prinzipien enthalten; sie wäre ein Ganzes, in dem sich alle Momente gegenseitig bestimmen . . .

Da nun aber das wirkliche Vorhandensein dieser allgemeinen Wissenschaftslehre, die uns in den vollen und ungetrübten Besitz der höchsten und allgemeinsten Erkenntnis setzen würde, gegenwärtig noch nicht allgemein zugestanden werden kann, und wir daher diese Aufgabe als eine solche ansehen müssen, die in ihrer Vollkommenheit noch zu lösen, obschon in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit sehr viel für eine solche Lösung geschehen ist, und wir wahrscheinlich in dieser Beziehung erst am Anfang des Endes stehen, so etc.“

„Wenn auch die von der Philosophie ausgegangenen Versuche, eine allgemeine Wissenschaftslehre aufzustellen, nicht als vollkommen gelungen angesehen werden können, so haben wir ihnen doch umso gewisser die Idee von einer wissenschaftlichen Enzyklopädie im allgemeinen zu verdanken, die etc.“

E[2], 13 f.

(Zunächst wörtlich übereinstimmend mit der 1. Auflage.)

„Dies hat aber die Philosophie umso weniger vermocht, je einseitiger sie, überall nur von sich selber ausgehend, auf sich selber sich berufend, verfahren ist. Denn zur Lösung des Problems wird, bei der grössten Allseitigkeit des Geistes, wesentlich noch erfordert, alle wirklichen Resultate, die bisher von den Wissenschaften geliefert worden sind, in der Weise organisch unter einander zu verbinden, dass die neu entstehende universelle Wissenschaft zu ihrem Inhalt hätte die Coincidenz des Entgegengesetzten . . .

(Wörtlich übereinstimmend mit der 1. Auflage.)

„gegenwärtig noch nicht zugestanden werden kann, und wir daher diese Aufgabe als eine solche ansehen müssen, die in ihrer Vollkommenheit noch zu lösen ist, wenngleich in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit sehr viel für eine solche Lösung geschehen ist, obschon wir wahrscheinlich in dieser Beziehung erst am Anfange des Endes stehen, so etc.“

(S. 15.) „Während die von der Philosophie ausgegangenen Versuche, eine allgemeine Wissenschaftslehre aufzustellen, nicht als gelungen angesehen werden können, haben wir ihnen doch vielfach die Idee einer wissenschaftlichen Enzyklopädie im allgemeinen zu verdanken, die etc.“

Staudenmaier lehnt sich also in seiner Auffassung der Wissenschaft an die grossen Systembildner seiner Zeit an. Sein Streben ist zwar nicht von ihrer allzu kühnen Universalität erfüllt, richtet sich nicht auf ein Umspannen des gesamten menschlichen Wissens. Er steckt sich ein bescheideneres Ziel. Er will für das besondere Wissensgebiet der Theologie ihre methodischen Grundsätze fruchtbar machen (vgl. auch J Th ch Ph 1835, Bd. V, 334). Hierbei dokumentiert er aber dann freilich ein starkes Interesse am Allgemeinen, Ganzen. Unwissenschaftlich und geistlos erscheint ihm jene bis auf Schleiermacher herrschend gewesene Art der Theologie, die deren einzelne Zweige prinziplos aneinanderreiht. Auf solche Weise muss die Religionswissenschaft etwas durchaus Mechanisches und Zufälliges werden. Die gewaltigste Fülle von gelehrtem Material bleibt ohne wirklichen Nutzen. Der glänzendste Reichtum an Kenntnissen entbehrt des wahren Wertes. Die Theologie trägt den Charakter der Polyhistorie. Das Alphabet ist der Standpunkt, von dem sie ausgeht (E[1], 6). Ein blosses Aggregat (16), weist sie als räumlich nebeneinanderstehend auf, was sachlich niemals zusammengehört, und als getrennt, was nicht auseinandergerissen werden darf (6). Sie entspricht daher einem Geist, der nur „mit äusserlichem mechanischem Aggregieren sich zu befassen vermag“ (36). Aber einen Geist, der auf einer gewissen Bildungsstufe angelangt ist, treibt sie von sich ab (6). Er empfindet ihre Unförmigkeit als unerträglich. Allein misst man denn der Form in wissenschaftlichen Dingen mit Recht eine so hervorragende Bedeutung bei? Heben die Verehrer der Form nicht vielmehr einen Streit an, der, weil er sich um persönliche Liebhabereien und Velleitäten dreht, ein müssiger genannt zu werden verdient? Können sie höhere als rein ästhetische Argumente ins Feld führen? Ja. Die Form ist auch für die Wissenschaft „nichts Unwesentliches, nicht ein Erzeugnis der menschlichen Willkür“; sie „richtet sich . . . nicht nach subjektiven Meinungen und blossen Ansichten“ (70). Wäre sie dem Wesen des Geistes fremd, bloss äusserlich und unnatürlich ihm umgehängt wie ein Kleid, dann könnte man allerdings nichts Besseres tun, als sie zu zerstören, „damit der Geist frei sich bewege, und wir zu ihm ungehindert kommen“; denn dann dürfte man in ihr nicht einmal nur etwas Gleichgültiges, für den von ihr umschlossenen Inhalt Bedeutungs-

loses sehen (ibid.). Nun aber steht sie zum Inhalt „in einem notwendigen Verhältnisse“ (69). „In der wahren Form“ gibt sich „die wesentliche Gestaltung des Geistes in seiner lebendigen Entwicklung“ zu erkennen (70). „Der Geist führt sich überall selbst in seine Form ein.“ Darum würde, wer sie zerstören wollte, „den Geist nicht nur tief verletzen, sondern zum Entweichen bringen“ (ibid.). Ohne Form lässt echte Wissenschaft sich nicht denken. Die Form aber, in der sie auftritt, ist das System (69). Es besteht somit der Satz zu Recht: „Keine Wissenschaft ohne System“ (16). Doch wie charakterisiert sich das System? Es ist organischer Natur (69). Darin liegt eben der Fehler der Aggregat-Theologie, dass sie nicht vom Prinzip des Organismus durchwaltet wird. Ihren Bestimmungen gebricht es an Notwendigkeit und Einheit. Durch ihre ungeistige Form (oder eigentlich Formlosigkeit) geht sie alles Lebendigen verlustig (6). Im Organismus haben wir vor uns einen geschlossenen „Kreis von lebendigen Verhältnissen, die sich wechselseitig bedingen und bestimmen“ (J Th ch Ph 1834, Bd. II, 314). Hier zeigt es sich, dass

„alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt“.

Nicht nur sind die verschiedenen Teile aneinandergefügt, sondern sie bilden ein Ganzes, „und zwar so, dass sie alle in-, durch- und miteinander, alle nur in, mit und durch das Ganze“ bestehen. „Jeder Teil ist etwas Bestimmtes, das zugleich durch sich besteht; aber es besteht nur durch sich, indem es durch das Ganze besteht“ (ibid.). Wie die Gesamtheit der Wissenschaften und wiederum jede besondere erweist sich auch die Theologie als ein solches organisches Ganze, das seinerseits getragen und zusammengehalten wird von einem die einzelnen Teile durchdringenden und in der rechten gegenseitigen Beziehung erhaltenden Prinzip. Dieses Prinzip, die dem Ganzen zugrundeliegende Idee, „kann nichts anderes sein als der immanente Begriff der Wissenschaft selbst“ (E[1], 13 f.). Es leuchtet ein, dass in der Sphäre des Organischen die Zufälligkeit keinen Raum hat, dass da strenge Notwendigkeit herrscht. Mit der Notwendigkeit aber, die in der Totalität begründet ist, ist die Wahrheit gegeben. Die Momente bewahrheiten sich wechselweise (15). „Wie das Organische die Form des vollendeten Seins ist, so ist der wissenschaftliche Organismus die Form der vollendeten

Wahrheit[1]). Seine wissenschaftliche Wahrheit hat somit das Einzelne nur im Ganzen, im Systeme" (16). Umgekehrt darf man freilich auch sagen: „Ein System, in welchem alle Begriffe zu einer Einheit so verbunden sind, wie es durch die Natur des Inhaltes selbst geboten ist, wodurch denn auch mit der innern Notwendigkeit zugleich die innere lebendige Harmonie sich darstellt, braucht einer weitern Bewahrheitung nicht; das System hat seine Wahrheit in sich selbst, und alle andere Beweisführung für die Wahrheit, die darin enthalten ist, taugt zu nichts" (72). Aus der Tatsache des wissenschaftlichen Organismus folgt dann, dass die wissenschaftliche Funktion sich keineswegs in dem verständig-abstrakten Denken erschöpft, das sich um die Erkenntnis des Mannigfaltigen bemüht. Es ist ja gerade das bezeichnende Merkmal dieser Verstandestätigkeit, dass durch sie nur die Bestimmtheiten und die Unterschiede der einander entgegengesetzten Begriffe festgehalten werden. Das sich Entgegengesetzte, Verschiedene, kann jedoch eben in seiner Beschränktheit nicht verharren, „denn es ist in dieser nichts Wahres" (14). Es muss sich als Moment einer höhern Einheit unterordnen. Ausser der Verstandesoperation ist die dialektische Vernunfttätigkeit unumgänglich. Sie löst vorerst — das ist ihre negative Seite — die Bestimmungen des Verstandes auf, so dass sie einander nicht mehr entgegen sind, sondern ineinander übergehen. Die Einheit vermag nun hervorzutreten; immanter Zusammenhang kommt in den Inhalt der Wissenschaft (ibid.). Indessen die Vernunft hat auch „eine positive Seite ihrer Wirksamkeit, weil sie das Allgemeine erzeugt und das Besondere darin begreift. Dieses positiv vernünftige Moment ist das Spekulative, das die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auffasst und das Positive festhält, das sich aus dem Übergange der entgegengesetzten Bestimmungen ineinander und aus der Auflösung ihres Gegensatzes sich (?) ergeben hat. Das Vernünftige ist keine einfache formlose Einheit, sondern ein Konkretes, das die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen enthält. Wie daher die Dialektik in der Nega-

---

[1]) Diesen schon im Sc E (S. 28) sich findenden Satz hat *Vermeil,* der die romantische Tübinger Theologie unter dem Gesichtspunkt betrachtet. dass sie durchweg das „Mechanische" durch das „Organische" ersetze, als Motto über seine Darstellung geschrieben.

tivität der Aufhebung besteht, so besteht die Spekulation in der Aufbewahrung des Inhalts“ (15)[1]).

Fassen wir zusammen: Staudenmaier dringt auf eine streng systematische Struktur der Wissenschaft. Das bedeutet bei ihm nicht ein müssiges Spiel oder ein Befriedigen lediglich ästhetischer Bedürfnisse, sondern hinter seiner Forderung steht die Überzeugung, dass echte Erkenntnis erst vorhanden sei, sobald sie zum geschlossenen Organismus geworden.[2]) Überall liegt die Wahrheit im Ganzen und geht vom Ganzen aus auf die Teile über. Das Einzelne, Besondere partizipiert an dieser Wahrheit so lange nicht, als es in der Isolierung verharrt. Soll es als Moment im Allgemeinen begriffen werden, so muss an die Stelle

---

[1]) Auch wenn Staudenmaier hier nicht selbst auf Hegel verwiese, müsste schon die Terminologie seinen Lehrmeister verraten. Es ist ja notorisch, wie Hegel im Begriff des „Aufhebens“ die beiden Momente der Negation und der Konservation unterscheidet, zu denen dann als drittes noch dasjenige der Elevation hinzukommt. Vgl. *Fischer*, *K.,* Hegels Leben, Werke und Lehre, I, S. 310 f. (Geschichte der neuen Philosophie, Heidelberg 1901). Von einer dreifachen wissenschaftlichen Funktion (analytische, synthetische und systematische Tätigkeit) redet Staudenmaier bereits Sc E, 27 f. Die Anlehnung an Hegel gibt sich aber noch nicht so deutlich zu erkennen wie in der E[1]. Eine bemerkenswerte Abweichung von der ersten Ausgabe zeigt dann E[2]. Der ganze § 19 der ersten Fassung (das Zitat in unserm Text) ist darin nicht enthalten. Anlässlich der Definition der dialektischen Vernunftoperation (E[2], 20) wird in einer Note gesagt: „So viel Verdienst sich auch Hegel um die Methodik und namentlich um die dialektischen Bestimmungen erworben hat, so gross ist doch wieder der Missbrauch, den er selbst auf diesem Gebiete treibt, indem er durch seine Dialektik bloss dem Pantheismus fröhnt, da er alle wirklichen Bestimmtheiten, die der Endlichkeit gelten, aufhebt, um nach Niederreissung alter Schranken alles in Gott als in das ἕν και παν zu verflüchtigen“. Über die auflösende Tätigkeit wird mit Zurückhaltung gesprochen, und die charakteristischen Hegelschen Termini sind so ziemlich verschwunden. Das alles bestätigt unsere Aufstellung hinsichtlich der Diskrepanz der beiden Auflagen. Das Kapitel über die spekulative Methode in der Ch D (I, 157 ff.) schliesst sich an die Darlegungen von E[2] an und bemüht sich wo möglich noch mehr, aus der Nähe Hegels wegzukommen.

[2]) Es ist mit ein Beweis für die Macht dieser seiner Überzeugung, dass Staudenmaier, der in seiner Enzyklopädie den Organismus des speziellen theologischen Wissens darstellt, doch auch zuweilen den Organismus des gesamten Wissens zum Gegenstand seines Nachdenkens erwählt. So sucht er das Problem des Zusammenhangs der Theologie mit den andern Wissenschaften zu lösen und in den verschiedenen Disziplinen das theologische Moment aufzuzeigen. Vgl. J Th ch Ph 1836, Bd. VI, 1 ff. Der Aufsatz ist in späterer Überarbeitung als Freiburger Antrittsrede bekannt (WU).

der Empirie, die am Individuellen haften bleibt, die Spekulation treten.

Es ist kein Zweifel, dass mit alledem ein starkes Interesse am Allgemeinen bekundet wird, ein Interesse, das für die Schätzung des Individuellen, die bis zur Anerkennung eines im Besondern wirksamen Irrationalen geht, nicht ungefährlich sein kann. Staudenmaier gibt sich denn auch grosse Mühe, die Gefahr nicht akut werden zu lassen. So lehnt er einen einseitigen, reinen Apriorismus nicht minder entschieden ab als die gemeine, geistlose Empirie. Beide Verfahren erscheinen ihm unfähig, dem Positiven des Glaubens gerecht zu werden (J Th ch Ph, 1834, Bd. II, 261). Er ist mit Schleiermacher der Meinung, dass das Eigentümliche der christlichen Gemeinschaft so wenig rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet wie auf bloss empirische Weise aufgefasst werden kann. Keiner Wissenschaft ist es ja möglich, das Individuelle durch den blossen Gedanken zu erreichen und hervorzubringen, sondern sie muss immer bei einem Allgemeinen stehen bleiben. Alle Konstruktion a priori auf dem Gebiet der Geschichte scheitert an der Aufgabe, dass das von oben Abgeleitete sich nun auch als wirklich dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich Gegebenen (ibid., vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre [2], § 2, 2). Die Philosophie geht hinsichtlich ihres Inhaltes schlechthin von sich selbst aus. Die Theologie kann es ihr hierin nicht gleich tun; sie bezieht sich auf ein Gegebenes. Dadurch wird sie nicht unwissenschaftlich. Denn Wissenschaft ist immer da, „wo die besondern Momente einer Lehre, sie habe zum Inhalt, was sie wolle, organisch zu einem Ganzen verbunden werden“ (a. a. O., 307). Die Philosophie kommt aber eben niemals durch sich selbst zum Christentum (E[1], 73). Ja, sie ist nicht einmal dazu berufen, es mit eigenen Massstäben zu beurteilen oder mit eigentümlichen Mitteln zu beweisen. Zwar soll man gewiss das Christentum prüfen, um es nicht blindlings anzunehmen; „aber es wird sich am Ende doch immer zeigen, dass das Christentum seine eigene und höchste Kritik“ (J Th ch Ph, 1835, Bd. V, 349), „sein eigener Beweis“ ist (a. a. O., 375), dass es diesen seinen Wahrheitsbeweis im Bewusstsein des Menschen und der Menschheit durch seine Wirkungen vollzieht (ibid). „Der christliche Geist muss sich selbst verkünden, explizieren, darstellen“ (J Th ch Ph, 1834, Bd. II, 304). Staudenmaier empfindet wohl, dass sich da leicht

die Frage erheben wird, ob so „das Apriorische nicht gänzlich seine Kraft und Bedeutung verliere" (J Th ch Ph, 1835, Bd. IV, 38). Er erledigt sie leider sehr rasch, da er am betreffenden Ort keine Erkenntnistheorie geben will. Er betont, dass ja die Vernunft mit ihren Gesetzen im Menschen wohne, dass aber diese Vernunft, wie Schelling richtig gesehen (a. a. O., 32 f), als das Allgemeine nur das Negative sei und in die Erkenntnis nur das Negative hineinbringe (a. a. O., 38). Die Erkenntnis ist — wiederum nach Schelling (J Th ch Ph 1834, Bd. I, 304) — „ebenso sehr a posteriori als a priori", und zwar „ganz a priori und ganz a posteriori" (E^1, 89).

Staudenmaiers Versuche, sein Interesse am Allgemeinen einzudämmen, sind sehr charakteristisch und lehrreich. Sie können und wollen es nicht ersticken. Es ist da, es lebt und offenbart seine Kraft. Aber eben die Zwiespältigkeit im Denken unseres Theologen drängt auf einen Kompromiss hin. Er liegt vor in seiner Ideenlehre.

Arnold Gilg.

(Fortsetzung folgt.)

Johann Michael Sailers Geistesarbeit.

(1751—1832.)

II [1]).

Wie die Vernunftlehre, so hat auch die nun zu skizzierende Moralphilosophie (Band 4 und 5 der sämtlichen Werke) einen vorwiegend praktischen Zweck. Sie ist betitelt: *Glückseligkeitslehre aus Gründen der Vernunft, mit steter Hinsicht auf die Urkunden des Christentums, oder christliche Moralphilosophie.* Es handelt sich also nicht um blosse Spekulation, sondern S. zieht neben den Vernunftgründen die Erfahrung und die Geschichte zu Rate und nimmt dabei stete Rücksicht auf das Christentum.

Grundlagen einer solchen Glückseligkeitslehre sind: Dasein Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, Vorsehung, Vergeltung. Die Glückseligkeitslehre selbst hat zwei Dinge zu bestimmen, worin die Glückseligkeit besteht und wie man dazu gelangt, mit anderen Worten, sie muss das Ziel zeigen und den Weg zum Ziele.

Daher untersucht das erste Hauptstück, welcher Freude und Glückseligkeit der Mensch fähig sei; das zweite, was ihm diese Freude geben könne. Nachdem die Freudefähigkeit des Menschen und die Erfreuungskraft der Dinge festgestellt sind, ist die Frage des dritten Kapitels: Worin besteht die Glückseligkeit des Menschen? schon so gut wie gelöst.

A. I. *Um die Anlagen und Fähigkeiten der menschlichen Natur zum seligen Leben* zu ermitteln, untersucht der erste Abschnitt *die Kräfte und Triebe der menschlichen Natur.* Alle die verschiedenen Triebe im Menschen (z. B. Selbsterhaltungs-, Nach-

---

[1]) Siehe diese Zeitschrift 1915, 1. Heft, Seite 27.

ahmungs-, Erkenntnis-, Gewissenstrieb etc. etc.) zerfallen in zwei Gruppen. Einige treiben unmittelbar zum Wohlsein, andere treiben unmittelbar zu dem, was uns des Wohlseins erst recht fähig macht — zum Gutsein. In zweifacher Hinsicht aber sind alle Triebe *ein* Glückseligkeitstrieb, 1. weil das Gutsein uns eines besondern Wohlseins fähig macht; 2. weil die meisten Menschen in der Tat alle ihre Triebe auf den Glückseligkeitstrieb reduzieren. Somit ist die Selbstliebe das Triebrad der meisten, aber nicht aller menschlichen Handlungen. Übrigens will der Autor nicht so fast fragen, was der Grundtrieb der menschlichen Handlungen *sei,* als was der Mensch zum Grundtrieb seiner Handlungen machen *sollte.* Zu diesem Zwecke analysiert er die Selbstliebe. In ihrer gröbsten Form als Selbstsucht will sie nur sinnlichen Genuss: Mensch, sei Tier! Die verfeinerte Selbstliebe schränkt den Genuss ein, um desto länger geniessen zu können: Mensch, sei Mensch, um desto glücklicher Tier sein zu können! Die feinste Selbstliebe trachtet nach Gutsein, aber vorzüglich nur deswegen, weil Gutsein die Vorbedingung des Wohlseins ist, leistet also auf reines Gutsein Verzicht. Die uneigennützige Liebe aber strebt nach Gutsein, ohne dieses Streben von der Triebfeder des Wohlseins bestimmen zu lassen, was freilich nur die Auserwählten vermögen. Zum Teil — aber auch nur zum Teil — hängt es vom Menschen ab, was Grundtrieb seiner Handlungen ist, das übrige ist Sache der Gnade. Das Ergebnis der weiteren Ausführungen lässt sich in zwei Sätze zusammenfassen: 1. Je gebietender und reiner in einem Menschen die Liebe gegen Gott und die Menschen ist, desto mehr Gutsein und Wohlsein ist im Menschen. 2. Je fester im Menschen die Sinnlichkeit der Vernunft und die Vernunft Gott untergeordnet ist, desto mehr Gut- und Wohlsein ist im Menschen.

II. Der zweite Abschnitt erforscht *die Bedürfnisse der menschlichen Natur.* Neben den *niederen* Bedürfnissen (nach Speise, Trank, Schlaf usw.) hat der Mensch solche *höherer* Art, die namentlich das Eigentümliche an sich haben, dass sie nicht geachtet, längere Zeit unterdrückt, abgestumpft, geleugnet werden können, sowie nur mühsam zu befriedigen sind. Diese Bedürfnisse sind 1. Wahrheit, 2. Gewissensruhe, 3. sittliche Vollkommenheit, 4. gewisse Erkenntnis Gottes, 5. Unsterblichkeit und die Gewissheit derselben, 6. Bedürfnis nach Frieden, nach

Freisein von allem, was den Geist drückt und quält, sowie nach dem Besitz alles dessen, was Gutsein und Wohlsein heissen kann. Das edelste aller Bedürfnisse aber ist allein die lautere Liebe gegen Gott. — Bei der nun aufgeworfenen Frage nach dem Verhältnis der Philosophie und des Christentums zu den höheren Bedürfnissen des Menschen fällt Sailers Antwort dahin aus, dass nur das Christentum uns befriedigende Aufschlüsse geben könne, wie Gott die obenangeführten höheren Bedürfnisse unserer Natur befriedige.

Wenden wir jetzt das von seinen Bedürfnissen Gesagte auf die Glückseligkeit des Menschen an, so ist das Ergebnis dieses: Der Mensch ist desto glückseliger, je mehr 1. die höheren Bedürfnisse seiner Natur wirklich befriedigt, 2. die niedrigen Bedürfnisse nach der Vorschrift der Enthaltsamkeit und Weisheit beschränkt, und 3. die selbstgemachten Bedürfnisse abgetan oder wenigstens den höheren untergeordnet sind.

III. Indem die Betrachtung sich zu den *Gemütszuständen* wendet, werden der Reihe nach untersucht die Gemütsruhe, die Affekte und die zwischen beiden liegenden Zwischenzustände, nämlich Unruhe, Scham, Reue, Gleichgültigkeit, Langeweile, Kampf der Vernunft gegen die Sinnlichkeit usw.

Vergleichen wir diesen dreifachen Zustand mit dem Wohlsein des Menschen, so ergibt sich folgendes: 1. Je höher die Ruhe und je fester die Heiterkeit des Geistes, desto glückseliger der Menschengeist. 2. Lasst uns also ruhig und heiter werden, denn ohne Seelenruhe und Heiterkeit gibt es keine Glückseligkeit. 3. Lasst uns also gut werden, denn ohne Gutsein gibt es keine Seelenruhe. 4. Lasst uns also mutig und anhaltend wider alles, was nicht gut ist, kämpfen; denn ohne Kampf gibt es kein Gutsein, keine Ruhe, keine Glückseligkeit.

IV. Indem unser Schriftsteller *alle Spuren von der Würde des Menschen sammelt,* findet er diese Auszeichnung schon im Körper, insofern dieser Werkzeug des Geistes ist. Des letztern Würde ist teils angeboren (Erkenntniskraft, Freiheit, Unsterblichkeit, Religionsfähigkeit), wenn freilich die Wirklichkeit anders aussieht als das Ideal, teils erworben, indem der Mensch seine *Anlagen in Fertigkeiten* zum Guten umwandelt.

In Rücksicht auf die Glückseligkeit des Menschen ergibt sich hieraus folgendes: 1. Was der angeborenen Menschenwürde widerstreitet, kann nicht die Glückseligkeit des Menschengeistes

sein. 2. Je mehr sich die angeborene Menschenwürde, die eine blosse *Anlage* ist, in ein wirkliches *Leben* des Menschengeistes verwandelt, desto glückseliger der Menschengeist. 3. Das *würdigste* Wohlsein des Menschen ist jenes, welches mit der höheren Erkenntniskraft, Freitätigkeit, Religionsfähigkeit, Unsterblichkeit und dem Ebenbilde Gottes im Menschengeiste am meisten übereinstimmt.

V. Endlich wird von der Bestimmung des Menschen geredet. Nicht die Vergnügungen der Sinne, nicht die der Erkenntnis, nicht die des Herzens (Verbesserung unserer Gesinnung) machen die ganze Bestimmung des Menschen aus. Die Freuden der Religion sind an sich die höchsten und edelsten, aber auch sie machen nicht die ganze Bestimmung des Menschen aus, weil sie seinen Durst nach *ungetrübtem, stetem* Wohlsein nicht stillen. Überhaupt ist die Menschennatur nicht dazu geschaffen, dass sie schon hier die reinste Freude geniessen solle. Wohl aber hat die Vernunft teils von sich aus, teils durch die christliche Lehre Gründe genug, zu glauben, dass die Menschennatur bestimmt sei, in diesem Leben zum Genusse der reinsten Freude *vorbereitet* und nach diesem Leben in den Genuss der reinsten Freude *wirklich versetzt* zu werden.

Als wichtigste Regel ergibt sich aus dieser Betrachtung: Der Geist des Menschen ist desto glückseliger, je treuer er auf seine Bestimmung sieht und das zu werden und zu tun strebt, was er als dieser Bestimmung gemäss erkennt. — Aber das *allerreinste Wohlsein* innerhalb der Grenze dieses Lebens, d. h. eine Seligkeit ohne Leiden, Schmerz, Kampf, Plage, Furcht, Ende, Mangel, ist ein Traum ohne Wahrheit, eine Idee ohne Inhalt. Alle Glückseligkeitslehren also, die eine solche Glückseligkeit mehr oder weniger auf diesem unserem Planeten verheissen, sind Täuschungen: *Προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν.*

B. I. Indem sich die Betrachtung des zweiten Hauptstückes der *Erfreuungskraft der Dinge* zuwendet, wird zunächst das, was *gut* und was *wahre Freude* ist, dargestellt. Nach längeren Ausführungen über den inneren Unterschied zwischen gut und böse, sowie über die verschiedenen Stufen des Guten und des Bösen, wird der Begriff des *Guten* dahin bestimmt, dass es das sei, was der Würde und Bestimmung des Menschen entspricht. Je mehr etwas diese Bedingung erfüllt, um so besser ist es.

In Übereinstimmung mit Kant, auf den er ohne Namensnennung, doch deutlich genug, hinweist, bezeichnet S. als das Sittlich-*Beste* den *guten, reinen Willen,* der mit der lauteren Liebe gegen Gott und die Menschen identisch ist. Darnach bestimmt sich der Begriff der wahren *Menschenfreude.* Ihr vollständiges Kennzeichen ist ihre vollständige Harmonie mit der Würde und Bestimmung des Menschen.

II. Der zweite Abschnitt bringt eine *Schätzung der Dinge nach ihrem Verhältnisse zum Gut- und Wohlsein des Menschen.* Die Dinge in und ausser dem Menschen werden folgendermassen klassifiziert und der Reihe nach besprochen: Güter des Leibes, des Glücks und der Ehre, als Gesundheit, Reichtum, Luxus, Ruhm; 2. Verstandesgüter, Lektüre, Gelehrsamkeit, Schriftstellerarbeiten etc.; 3. Güter des Herzens, Empfindsamkeit, Wohlwollen, Freundschaft etc.; 4. Güter der höchsten Vervollkommnung des Geistes, Andacht, Tugend; 5. Dinge, die zu den allgemeinsten Lebensweisen der Menschen gehören, geselliges Leben, Einsamkeit, Stadtleben, Landleben, häusliches Leben, Geschäftsleben; 6. oder die sich auf einige besondere Berufsarbeiten beziehen, Regierung, Lehramt etc.; 7. oder die zum Gegenteil des Menschenwohls gehören, Leiden, Trübsal. 8. Gar nicht zu diesen Dingen gehört und ist doch für das Gut- und Wohlsein am bedeutendsten — Gott, die Urquelle alles Gut- und Wohlseins.

ad 1. Diese Dinge haben zwei Seiten, eine gute und eine schädliche, und erhalten ihren Wert erst durch den Gebrauch, der von ihnen gemacht wird.

ad 2. Da die Lektüre Wahrheit und Irrtum verbreiten, eine Schule des Guten und des Bösen werden, das Wohl und das Wehe des Menschen fördern kann, so kann ohne *Selbstverleugnung,* d. h. ohne Bekämpfung der Sinnlichkeit durch die Vernunft, und ohne *Aufsicht* edler, weiser Männer die Lektüre ein Gift für die Gesundheit des Leibes und des Geistes werden. Ein kräftiges Wort redet S. in diesem Zusammhang über das Romanlesen, das einen Greuel der Verwüstung namentlich unter jungen Leuten anrichten kann. Recht zeitgemäss — für unsere Tage — klingt auch die folgende Stelle: „Das Lesen kann besonders Mädchen gefährlich werden, dass sie besser in ein Museum, als in eine Haushaltung taugen. Was würde aus der Welt werden, wenn das Bürgersweib lieber einen *Musenalmanach*

als die *Spindel*, das *Modenjournal* statt dem *Kochlöffel* in die Hand nähme, und einen *gelehrten Aufsatz* machte, wo sie ihr Kind waschen und kämmen sollte? Sollte sich noch die Eitelkeit, ein belesen, philosophisch Frauenzimmer zu heissen, zu der Eitelkeit und Idololatrie der *Schönheit* gesellen: so würde das Geschlecht, das mit *einem* Feinde genug zu tun hätte, von *zweien* noch schrecklicher tyrannisiert werden."

Wahre Gelehrsamkeit — und dasselbe gilt von der *Schriftstellerei* — hindert wenigstens das Gutsein nicht und fördert das Wohlsein, die *falsche* hindert jenes gewiss und fördert dieses wenigstens nicht. Ein Gelehrter ohne Selbstverleugnung kann eine fürchterliche Geissel des wahren Menschenwohls werden, besonders wenn Macht, Ansehen, Pressfreiheit, Verbindung mit Gleichgesinnten, Energie des Stils die Ausbrüche seiner zerrütteten Phantasie begünstigen.

ad 3. Empfindsamkeit, d. h. die Fähigkeit, das, was recht oder unrecht, gut oder böse, edel oder unedel, schön oder hässlich usw., schnell und leicht zu bemerken und zu Empfindungen der Freude, der Traurigkeit, der Liebe, des Hasses gestimmt zu werden, ferner Wohlwollen und Freundschaft sind, wenn sie unter der Herrschaft der Vernunft und des guten Willens stehen, ein wahres Gut, im entgegengesetzten Falle ein fürchterliches Übel der Menschen.

ad 4. Die *Tugend* wird bestimmt als die lautere, allgemein herrschende, volltätige Liebe Gottes über alles und die daraus quellende Nächstenliebe, der Selbstliebe gleich. Sie hat einen unbedingten, unveränderlichen Wert und ist das höchste unter allen (endlichen) Gütern, denn sie hat ihren Wert *in sich* und gibt allen übrigen Gütern (Gesundheit, Ehre, Reichtum, Wissenschaft etc.) erst durch guten Gebrauch ihren rechten Wert. Im Verhältnis zum Wohlsein des Menschen verschafft sie ihm das edelste Vergnügen und macht ihn des höchsten Wohlseins im andern Leben fähig und würdig. Sie ist auch das gemeinnützigste Gut, weil sie die Quelle allseitigen Wohlwollens ist.

Was die *Andacht* (= Gedanke an Gott) angeht, so ist die wahre, vollkommene Andacht nicht nur *in sich gut*, eins mit der Tugend und dem rein-guten Willen, sondern ist auch, als *Freude*, die edelste dieses Lebens, der eigentliche Inbegriff der Religionsfreuden, ein Vorgenuss der zukünftigen Seligkeit.

Von der Tugend wie von der Andacht gilt, dass sie Selbstverleugnung zur Voraussetzung haben, dass sie, bei der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, ohne höhere Kraft nicht erreichbar sind, sowie dass der Mensch hienieden wohl nie ohne alle Fehltritte sein werde.

ad 5. Weder Gesellschaft noch Einsamkeit, weder Stadt- noch Landleben, weder Geschäfts- noch häusliches Leben können uns durch sich selbst gut und wahrhaft froh machen, sondern es kommt *a)* auf die richtige Erkenntnis des Einflusses an, den diese Lebensweisen auf eigenes und fremdes Wohl und Wehe haben können; es kommt *b)* auf den Mut des Menschen an, dass er vor Elend sich bewahre und die Anlässe zum Rechttun standhaft benütze; es kommt *c)* auf die Mitmenschen an, die ihm das Gut- und Wohlsein erschweren oder erleichtern können; es kommt *d)* auf die höhere, über den Menschen erhabene Macht an, die alles leitet und die wir in ihrem unerforschlichen Gange zwar anbeten, aber nicht erklären können.

Auch in den genannten Lagen wird, wie bei den früher erwähnten Verhältnissen, zum Gut- und Wohlsein Bekämpfung der Sinnlichkeit durch die Vernunft, d. h. Selbstverleugnung erfordert.

ad 6. Die Vorteile, welche die *Regierungen* verschaffen können, bestehen in der äusseren Sicherheit und in der Unterdrückung gröberer Ausbrüche der Leidenschaften durch Furcht vor Strafe; aber das Inwendige im Menschen, seinen Willen, können sie nicht gut und ruhig machen.

Wenn es auch Grundsatz einer weisen Regierung sein wird, für die lebendige Religion der Bürger zu sorgen, so ist es doch eigentlich und unmittelbar nicht die Regierung, sondern die Religion, die das Inwendige des Menschen, den Geist, gut und ruhig macht.

Die Forderungen, die auch die besten Regierungen stellen müssen, machen die Selbstverleugnung notwendig, weil jede neue Forderung ohne Selbstverleugnung sowohl die Achtung für das heilige Gesetz in uns erschwert, als das Wohlsein stört.

Das *Lehramt* ist um seines Zweckes willen, der in der Bildung der Menschennatur, nicht zuletzt in religiöser Hinsicht, besteht, sowie wegen der Beihülfe zur Erreichung dieses Zweckes achtungs- und unterstützungswürdig. Weil aber aus dem Lehrgeschäfte allerlei nachteilige Folgen für die Wahrheit, das

Gutsein und Wohlsein entstehen können, so ist bei seiner Verwaltung Selbstverleugnung nötig, um daraus Vorteile zu ziehen und Nachteile zu hindern.

ad 7. In dem schönen Kapitel über das *Verhältnis der Leiden zum Gut- und Wohlsein des Menschen* setzt S. auseinander, wie die Leiden eigenes und fremdes, geistiges und leibliches Gut- und Wohlsein fördern können und durch den guten Gebrauch auch wirklich fördern.

ad 8. Man mag die Glückseligkeit des Menschengeistes in das Gutsein setzen, das uns des Wohlseins würdig macht, oder ins Wohlsein, das dem Guten wirklich zuteil wird, oder in beide zugleich, in jedem Falle ist Gott, die Urquelle alles Gut- und Wohlseins, die Glückseligkeit des Menschengeistes hier und dort.

S. schliesst mit den Worten: „Lasst uns hier anbeten, liebe Freunde, und wenn wir angebetet haben — weinen über die Blindheit der Menschen, die ihresgleichen von Gott abführen zu müssen glauben, um sie recht glückselig zu machen, und einen Schlagbaum ziehen, der alle ‚Kommunikationen zwischen Geschöpf und Schöpfer' aufhebt!"

C. Nunmehr wird zusammenfassend vom *wahren Wohlsein des Menschen oder von der wahren Glückseligkeit gehandelt.* Die wahre, hienieden erreichbare Glückseligkeit des Menschengeistes ist jenes innere, unwandelbare, allgemeine, von zufälligen Verhältnissen unabhängige, mit dem Menschengeist unzertrennlich vereinte, unsichtbare Gut, das ihm wahre Freude, dauerhafte Zufriedenheit, stetes Frohsein gewährt, so wie es den höheren Trieben und Bedürfnissen, der Würde und Bestimmung des Menschen — den Kennzeichen des wahren Gut- und Wohlseins, und den Verhältnissen aller Dinge zum wahren Gut- und Wohlsein des Menschen angemessen ist.

Welches ist aber nun das Gut, das die Glückseligkeit bewirkt? Versteht man unter diesem Gut die Verfassung des Geistes, die seine Glückseligkeit ausmacht, so ist es diejenige Verfassung, in der wir eine lautere, gebietende Achtung und Liebe haben gegen die Urquelle alles Guten und Wahren, und um ihretwillen alles Wahre und Gute achten und lieben; und von dieser Achtung und Liebe belebt, alles Gute, was wir tun können, froh vollbringen, das Bessere getrost erwarten, das Widrige willig ertragen und dadurch täglich reiner und froher

und der allerhöchsten Freude würdiger werden. Versteht man aber unter dem wahren Gut die Wurzel dieser Geistesverfassung, so ist sie ausser Gott nirgends zu finden, weil er die Urquelle aller Tugend und aller Glückseligkeit selbst ist, und wir müssen sie in ihm suchen, weil unser Geist nach seinem Bilde erschaffen ist und nur in seinem Original Ruhe finden kann. Somit müssen wir mit dem hl. Augustinus bekennen: Gott! Du hast mein Wesen mit einem Zuge zu Dir erschaffen, und es ist unruhig, bis es in Dir Ruhe findet.

Also wäre in dem Begriffe von der wahren Glückseligkeit den dies Buch gibt, nichts *Neues?* so fragt S. am Schlusse und gibt zur Antwort: „Ich würde Ursache haben, meine Eitelkeit und das Schicksal der Menschen gar sehr zu beweinen, wenn ich im Ernste glauben könnte, dass im Jahre 1793 nach der Geburt *unseres Herrn* noch erst ein neuer, wahrer Begriff von der Glückseligkeit des Menschen könnte gegeben werden . . . Es gibt *alte, ewige Wahrheiten,* die nicht zu oft können gesagt werden: diese wollte auch ich nach meinem besten Wissen euch sagen."

A. Der zweite Band der Moralphilosophie handelt im ersten Hauptstück *vom Gutsein des Menschen als notwendiger Bedingung zur Glückseligkeit,* oder mit andern Worten, er löst die Frage: wie kann ich gut, d. h. der Glückseligkeit fähig und würdig werden?

Wer gut werden will, muss zunächst zu sich selber, d. h. zur *Selbsterkenntnis* kommen. Ein Hauptmittel dazu ist die Todesbetrachtung. Einen Menschen sterben sehen befreit uns von unsern Torheiten und Täuschungen, zeigt uns unsere Hilflosigkeit und die Unzulänglichkeit aller irdischen Dinge, weist uns hin auf Gott als das höchste Gut, das allein trösten kann.

Die zweite Hauptregel ist, dem redlich gefragten *Gewissen* in allem ohne Ausnahme und mit vollständiger Treue zu folgen. Das Gewissen ist nicht Werk der Erziehung oder Eingebung der Furcht; nicht Produkt der Phantasie oder der spekulierenden Vernunft, nicht das Kind der Politik, der bürgerlichen Gesetzgebung oder der Konvention, sondern es ist Gottes Stimme in uns, die sagt: das ist gut, das ist böse. Auch im Falle des Irrtums ist die Gesetzgebung des Gewissens die Gesetzgebung Gottes, d. h. Gott gebietet dem Menschen, in dem

Zustande des redlichen irrenden Gewissens nicht gegen dieses sein Gewissen zu handeln. Nur müssen wir alle Vorsorge treffen, dass wir nicht irren. Das höchste Gesetz des Gewissens aber lautet: Achte und liebe jedes Wesen nach der Würde seiner Natur.

Die dritte Hauptregel lautet: *Wende* alle *Kräfte an*, die du wirklich hast, und suche *neue* Kräfte, die du noch nicht hast, und benütze auch diese Kräfte dazu, dass das *Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit* in dir hergestellt werde, mit einem Worte: *übe Selbstverleugnung.*

Was unser Schriftsteller im einzelnen über diese Regel, die ebenso wie die Lehre vom Gewissen leicht zu verstehen, aber schwer zu befolgen ist, sagt, lässt sich auf folgende Punkte zurückführen. *Gut* werden die Menschen, d. h. nach und nach des neuen, lauteren Sinnes fähig und teilhaftig:

1. Durch lebendiges *Verlangen*, gut und besser zu werden. Man soll tun, was man kann, um gut zu werden, und um es zu tun, soll man es zuerst wollen.

2. Durch *Nachdenken* über die sechs Fragen: Was *bin* ich? Was *soll* ich? *Bin* ich, was ich sein *soll?* *Warum war* ich bisher *nicht*, was ich sein sollte? *Was wird* aus mir, wenn ich nicht werde, was ich sein soll? *Wie kann* ich werden, was ich sein soll?

3. Durch bestimmte *Entschliessungen* und *Vorsätze*, die auf Grund dieses Nachdenkens gefasst werden.

4. Durch *redliche Versuche der wirklichen Selbstbeherrschung* in einem gegebenen Falle, wo die Sinnlichkeit mit der Vernunft in einen Zweikampf gerät, und es darauf ankommt, dem gefassten Vorsatze treu zu bleiben.

5. Durch *stete Selbstprüfung*, inwiefern unser Sein mit dem Ideal des Guten übereinstimme, und die Ausführung dem gefassten Vorsatz entspreche.

6. Durch eine besonders im Anfange des Besserwerdens etwas *strengere Diät*, deren Wert im Kampfe gegen die Sinnlichkeit und als Vorübung für schwerere Kämpfe nicht unterschätzt werden sollte.

7. Durch Umgang mit wahrhaft guten Menschen.

8. Durch *Lesen* solcher Schriften, die den Funken des Guten wecken und nähren können. Dabei empfiehlt S. die hl. Schrift. „Menschen, die sich's viel kosten lassen, um gut zu

werden, versichern, dass kein Buch mächtiger auf den Keim des Guten, den sie in sich haben, wirke, als das *Neue Testament.*" Ihr, liebe Freunde, werdet nicht eigensinnig genug sein, um an der Ehrlichkeit dieser Versicherung zu zweifeln, und nicht zu träge, um an euch selbst den Versuch zu machen, ob der Inhalt dieser Versicherung wahr sei.

9. Durch eine *Betrachtung* der Natur ausser uns, die der höheren Natur in uns in die Hände arbeitet. Hierher gehören alle Gleichnisse des Evangeliums, deren Stoff aus der Natur genommen ist, besonders die Matth. XIII u. a.

10. Durch das, was *Gebet* ist, nicht etwa bloss heisst. S. beschreibt hier den hohen Wert des Gebetes, besonders des Bittgebetes, zählt die notwendigen Eigenschaften des letzteren auf und widerlegt die Einwendungen gegen seinen Wert.

11. Durch höhere Kräfte, davon das N. T. Idee, Verheissung, Unterpfand und Probe gibt. „Ohne mich könnt ihr nichts tun."

Am Schlusse finden wir eine Ausführung *von der Pflicht.* Das Wort Pflicht bezeichnet das Soll des Willens. Dieses Soll ist eine Nötigung, aber eine Nötigung sittlicher Natur, weil der Wille *wider* dieses Soll handeln kann. Daraus also, dass das Gute gut und dass es um seinetwillen achtenswert sei, folgt noch nicht, dass dieses Gute für den schwachen unlautern Willen ein hinreichendes Motiv sei. Daher muss mit dem Gedanken an die Pflicht der Gedanke an Gott verbunden werden, welcher Gedanke in uns besonders Liebe und Dankbarkeit gegen das höchste Wesen erzeugt und so zum ausreichenden Beweggrund für reines Wollen wird. Im übrigen: „Wir wollen tun, was wir können; und Gott wird tun, was wir alle nicht können."

B. Im zweiten Hauptstück wird gesprochen *vom Besserwerden des Menschen, als notwendiger Bedingung zur Seligkeit.* Da das Bessere nur das Gute in höherem Grade ist, so ist dieser Gegenstand eigentlich schon im bisherigen erledigt. S. will ihn aber seiner Wichtigkeit halber noch eingehender behandeln, indem er das bisher schon erfasste *Allgemeine* noch mehr aufzuhellen und dasselbe auch im *besonderen* anschaulicher zu machen sucht.

Unter dem *Allgemeinen* versteht er folgendes: Wer besser werden will, der sucht zuvörderst die einzig wahre Ordnung

in Verbesserung und Ausbildung seiner geistigen, sittlichen Natur immer richtiger kennen zu lernen und sich immer fester daran zu halten. Die Stufen dieser Ordnung sind folgende: 1. Der Wille, das Wahre und Gute zu erkennen, 2. Verehrung, Liebe, Anwendung und Vollbringung des erkannten Wahren und Guten, 3. die dadurch erreichte Reinigung und Befähigung des Willens und Verstandes zu dem grossen Geschäfte, das Wahre und Gute immer heller zu sehen und immer treuer zu lieben, zu ehren, anzuwenden und zu vollbringen.

Die Richtigkeit dieser Ordnung ergibt sich aus den folgenden beiden Grundsätzen:

1. Zur menschenwürdigen Ausbildung des Verstandes ist Bildung des Willens unentbehrlich.

2. Zur menschenwürdigen Ausbildung des Willens ist Bildung des Verstandes unentbehrlich.

Da Wille und Verstand zwei Potenzen des *einen* Geistes sind, so sollte schon deswegen was die *Natur* im Dasein vereint, auch in der *Kultur* besser vereint als getrennt werden. Der volle Erkenntnisgrund aber des wichtigen Satzes, dass zur Ausbildung des Verstandes Bildung des Willens unentbehrlich sei, liegt in dem Einflusse des Willens auf den Verstand.

ad 1. Ausführlich stellt S. den grossen und mannigfaltigen Einfluss des Willens auf den Verstand dar. Folgende Andeutungen müssen an dieser Stelle genügen. *a)* Der Wille bestimmt vielfach den Gegenstand des Denkens und *b)* wenigstens zum Teil auch den Grad, die Dauer und die Wiederholung des Nachdenkens. *c)* Der gebietende Wille hat oft Einfluss auf die Untersuchung und Entscheidung in Sachen der Religion, der Moral, der Politik, der Literatur, des Umganges, der Selbstprüfung. *d)* Auch hat er Einfluss auf die Befähigung und Nichtbefähigung des Verstandes zur Untersuchung (Es hängt z. B. vom Willen ab, ob man Geduld und Selbstbeherrschung bei der Prüfung besitzt.). *e)* Die Begriffe des Verstandes erhalten ihre Richtigkeit und Bestimmtheit erst durch das *Tun*, das seinerseits vom Willen abhängt. *f)* Der Verstand wird nur in dem Masse fähig, die wichtigsten Wahrheiten immer besser zu erkennen, je treuer der Wille die bisher erkannte Wahrheit benützt. *g)* Die Selbstgenügsamkeit des Willens an den bereits erhaltenen Einsichten schläfert den Verstand ein. *h)* Der gebietende Einfluss des Willens zeigt sich auch darin, dass alle

Leidenschaften (Geldgier, Neid, Rachsucht, Unterdrückungssucht etc.) in den Wissenschaften und Künsten ihr Universalbefriedigungsmittel finden. *i)* Ein schädlicher Einfluss des Willens zeigt sich auch in seiner Vorliebe für ein bestimmtes Erkenntnisfach bei Vernachlässigung des übrigen Wissens (Daher kommt es, dass die grossen Gelehrten selten grosse Heilige sind.). *k)* Der Einfluss des Willens dauert auch dann noch fort, wenn sich die Gegenstände der Neigungen ändern, denn irgend etwas muss das Herz zum Ziel seines Strebens machen. *l)* Der Einfluss des Willens kann so gross werden, dass der Verstand sein Sklave wird und seine Urteile nicht nach seiner eigenen Natur, sondern ganz nach dem Gutbefinden des Willens abgibt (vgl. die Wirkung der Wollust). *m)* Dieser Einfluss kann so stark werden, dass der Mensch allen Gebrauch der gesunden Vernunft verliert und wahnsinnig wird (cf. unglückliche Liebe). *n)* Der Einfluss des Willens kann so gross werden, dass die schaudervollen Schwärmereien und die krassesten Irrtümer nicht nur von den Schwärmern selber, sondern auch von andern für Wahrheit gehalten werden (S. führt als Beweis die Geschichte der Zerstörung Jerusalems an.). *o)* Der Einfluss des Willens kann so gross werden, dass Selbstmorde mit dem Wahn, recht zu tun, und die schrecklichsten Menschenmorde mit dem Wahn, durch Hinrichtung unschuldiger Mitmenschen Gott einen Gefallen zu tun, verübt werden können. *p)* Am schlimmsten ist es, wenn aus dem natürlichen Wahrheitssinn nicht ein kranker Verstand, sondern ein natürlicher Lügensinn wird (cf. das von Paulus im Römerbrief Gesagte: weil sie der Wahrheit nicht die gebührende Ehre gaben, so verloren sie den Blick für die Wahrheit, sie beteten Tiere als die Wahrheit an und schändeten sich selber in unnatürlicher Unzucht). *q)* Nicht immer ist der Einfluss des Willens so offenbar, sondern manchmal unmerklich und geheim, doch unleugbar.

Hieraus zieht S. drei Folgerungen: *a)* Alle Bemühungen, die Menschenköpfe aufzuklären, sind einseitig und unvollständig, wenn nicht zugleich auf die Kultur des Willens und Förderung der Moralität hingearbeitet wird. *b)* Alle Schulen, von den Universitäten angefangen, sind nur insofern taugliche Mittel zur Bildung des Menschenverstandes, insofern die Lehrer nicht nur Vorstellungen in die Köpfe der Hörer bringen,

sondern überdies noch durch Beispiel, Zucht, Ermahnung, Übung etc. zur Bildung des Willens beitragen. *c)* Alle Gelehrsamkeit ist Stückwerk, wenn sie nicht mit Bildung des Willens verknüpft ist.

ad 2. Es ist aber auch umgekehrt zur menschenwürdigen Ausbildung des Willens die Bildung des Verstandes unentbehrlich. Die zehn Gründe, die S. dafür anführt, mögen kurz angedeutet werden. Ohne Bildung des Verstandes fehlt es dem Willen *a)* an einer Wehr gegen die Zudringlichkeit der Sinnenwelt (das zeigt sich besonders in der Jugend, wo die Erfahrung fehlt); *b)* an Schutz gegen die Täuschungen der Einbildungskraft im Gebiete der Religion. *c)* Ohne Bildung des Verstandes ist der lichtlose Wille ohne andere Führer, als den des Gutmeinens (cf. das Crucifige). *d)* Ohne Bildung des Verstandes wird der ehrlichste Wille oft hart und grausam, weil wir leicht fremde Meinungen für Irrtümer und Irrtümer für Verbrechen ansehen. *e)* So kann der bestmeinende Eifer blind und gefährlich werden. *f)* Ohne die mehrfach genannte Voraussetzung ist der frömmste Wille nicht immer genug gesichert gegen die schrecklichen Leiden der Gewissensangst. *g)* Die Religion wird leicht zum Mechanismus und zum Wortgepränge. *h)* Ohne Klugheit und Menschenkenntnis kann auch der für das allgemeine Wohl bestgesinnte Wille nicht so gemeinnützig werden, als er möchte. *i)* Ohne Bildung des Verstandes fehlt es oft dem besten Charakter an Festigkeit (denn Gutsein aus Grundsätzen, die in Tat und Leben übergegangen sind, ist seiner Natur nach dauerhafter, als Gutsein aus vorübergehender Neigung). *k)* Ohne Bildung des Verstandes fehlt es dem Willen oft an einem würdigen Gegenstand seiner Tätigkeit.

Aus diesen beiden Grundsätzen des Besserwerdens zieht S. zwei Schlüsse: *a)* Man trenne in der *Bildung* nicht, was Gott in der *Natur* vereint hat und bilde Verstand und Willen gleichmässig aus. *b)* Man vergesse nie, dass alle Wissenschaften und Künste nur Mittel sind zum Gut- und Wohlsein des Menschen und der Menschheit.

Unter dem *Besonderen* versteht S. *die Merkmale des Besserwerdens.* Diese sind *a)* die *Demut*, die Wahrheit in unsere Vorstellungen von uns selbst bringt und das Fundament der übrigen Tugenden ist, sie mögen ihre nächste Beziehung auf Gott, uns selbst oder unsere Mitmenschen haben. *b)* Wer besser werden will,

muss mit dem Gefühl eigener Schwäche ein immer lebendigeres *Gott*vertrauen verbinden. Aber das rechte Gottvertrauen schliesst *α)* nicht aus das dankbare Gefühl eigener Kräfte und *β)* die gerechte Wertschätzung der übrigen Dinge. *γ)* Es macht den Menschen nicht unbrauchbar für diese Welt, sondern vielmehr desto geschickter zur Förderung auch des zeitlichen Wohlseins unter den Menschen. *δ)* Es schliesst die treue Anwendung eigener Kräfte nicht aus, sondern ein. *ε)* Echtes Gottvertrauen ist, wie die Güte, Weisheit und Macht Gottes, allumfassend in Beziehung auf die eigenen, individuellen Angelegenheiten, auf die Angelegenheiten der Verwandten, Freunde, Nachbarn, der ganzen Nation und endlich viertens des ganzen Menschengeschlechts.

Ein solches Vertrauen verscheucht *α)* alle Furcht vor künftigen Leiden. *β)* Es erleichtert die Pflichterfüllung. „Sorge du nur für deine Pflicht, und lass Gott für dein Glück sorgen". Wie dies praktische Vertrauen auf Gott, so das Besserwerden des Menschen.

c) Wer besser werden will, der will ein besserer Mensch werden, menschlicher, humaner. Die *Menschenliebe* ist also das dritte Merkmal des Besserwerdens. Nach längeren Ausführungen über die Urteile der echten Menschenliebe und diejenigen der Lieblosigkeit, und wie sie sich unterscheiden, wird insbesondere vom Edelmut gegen die Feinde und von der Höflichkeit gesprochen, die aus echter Menschenliebe hervorgeht.

d) Wer besser werden will, dem wird die Natur, d. h. das, was ist, ein Bild dessen, was er sein und tun sollte, wofür S. Beispiele von Pythagoras, Sokrates, Plutarch, Cicero, Seneka, Augustinus anführt, während er das Beste in dieser Beziehung in den Evangelien findet: Quae sursum sunt, quaerite.

C. Das dritte Hauptstück löst die Frage: *Wie kann ich dauerhaft froh werden?*

I. In der ersten Abteilung erfahren wir, *wie man sich viele wahre Freuden bereiten und würdig geniessen kann.* Nach einem offenbaren Gesetz der menschlichen Natur und nach den Erfahrungen der redlichsten Menschen ist das Gutsein die Wurzel des wahren, dauerhaften Wohlseins. Das erste Gesetz alles Wohlseins ist also: Um Freude zu haben, werde man der Freude fähig; um der Freude fähig zu sein, strebe man derselben

würdig zu werden; und um der Freude würdig zu sein, strebe man danach, besser, d. h. freier von Eigennutz, Selbstsucht, Trägheit, Neid etc. zu werden. Die Richtigkeit dieses Gesetzes ergibt sich 1. aus der Perfektibilität des menschlichen Geistes. Wozu wären wir des *Besserseins* fähig, wenn wir nicht besser werden sollten? 2. aus dem unwidersprechlichen *Beisammensein* des Triebes nach Gutsein und des Triebes nach Wohlsein, von denen einer den andern unterstützt.

Das zweite Gesetz lautet: Um die wahre Freude zu finden, suche sie nicht in dem, was alle Anlagen zur wahren Freude zerstört, in den ungebändigten Leidenschaften und ihren Befriedigungen. Dauerhafte, ihrer Natur nach ewige, des Menschen ganz würdige Freude soll man vielmehr nur suchen in der Quelle alles Gutseins und aller Seligkeit, d. h. in Gott. Um aber die des Menschen würdigste Freude, die nur in Gott zu finden ist, wirklich zu finden, erforsche man genau den Willen desselben und wende alle Kräfte an und flehe um neue, um ihn zu erfüllen. Allein wo ist der Mensch, der sich in Erforschung und Erfüllung des Willens Gottes nie eine Schuld beikommen lässt? Darum ist es ein wesentliches Stück einer besseren, d. h. der christlichen Moral, den Menschen an die Barmherzigkeit Gottes zu verweisen. Es gibt keine vollkommenere, menschlichere und göttlichere Sittenlehre, als die in dem Sendschreiben des Mannes, den unser Herr lieb hatte, enthalten ist: Kinder! sündiget nicht. — Wenn ihr aber gesündiget habt, so habet ihr einen Fürsprecher beim Vater. Tuet daher Busse, um in das Reich des Gutseins und Wohlseins einzugehen. Auf diesem Wege wird der Mensch der Religionsfreuden fähig und teilhaftig und so lernt er auch die unschuldigen Freuden würdig zu geniessen.

II. Die zweite Abteilung behandelt die Frage: *Wie kann ich die Leiden, die wirklich da sind, auf eine menschenwürdige Weise tragen, und mir recht viele ersparen?* Die Hauptregel lautet: Bilde dir kein Leiden ein, wo keines ist, und stelle dir kein Leiden grösser vor, als es ist.

Zur Stärkung der Kraft, die Leiden zu ertragen, führt S. acht Mittel an: 1. Entschluss: ich will leiden wie ein Mann, weil leiden meine Pflicht ist, 2. geduldiges Warten, 3. Herbeiholung des Andenkens an alles Gute, das man, während des schlimmen Zustandes, in dem man sich befindet, doch noch

geniesset, und Gebrauch aller Glückseligkeitsmittel, die uns, beim Verluste einiger, doch noch bleiben, 4. Einsicht, dass Leiden durch stilles Tragen ertragbarer, durch Unzufriedenheit aber noch drückender werden, 5. Hinblick auf die Beispiele erhabener Geduld, 6. Aufblick zu Gottes Güte, die auch bei den Leiden ihre Hand im Spiele hat, 7. lebhafte Erinnerung an die wohltätigen Folgen der Leiden, die teils in diesem Leben liegen, teils über die Grenze desselben hinausreichen, 8. Gebet um Stärke zu dem, der die Quelle aller Kraft und Stärke ist.

Wichtig ist die Anweisung, *wie Leiden zur Freudenquelle werden.* Wer die vorstehend genannten Regeln befolgt hat, dem bleibt nichts mehr übrig, als die Leiden zur Quelle des Segens für sich und andere zu machen durch die Frage, zu welchem würdigen Zwecke sie sich benützen lassen. Er wird dabei sein Augenmerk richten 1. auf die Bedürfnisse seines Verstandes und Herzens, 2. auf die Beschaffenheit seiner Lage, 3. auf die Fähigkeit der Leiden, in Anbetracht von 1. und 2. wohltätig zu wirken.

Ist nun das Leiden die Folge eines geheimen Verbrechens, so wird man es wieder gutzumachen suchen. Bei einem öffentlichen Verbrechen kommt dazu der Zweck, andern durch Standhaftigkeit in Erduldung der verdienten Strafe zum Beispiele der Pflichterfüllung zu werden. Ist aber das Leiden bloss die Wirkung des Mangels an Aufmerksamkeit, Wachsamkeit und Überlegung, so hat es den Zweck, uns aufmerksamer, vorsichtiger und überlegender zu machen.

Aus unverdienten Leiden aber können, und sollen daher auch, folgende Vorteile gezogen werden: 1. Das Bewusstsein der Unschuld ist eine Quelle des Trostes, 2. Einsicht in den geringen Wert der zeitlichen Güter, 3. Mässigung der Begierden und Hochschätzung unvergänglicher Güter, 4. Gottvertrauen, 5. Übung in der Entbehrung und in der Geduld, 6. Mitleid gegen Leidende, 7. fleissiger Gebrauch der uns zu Gebote stehenden Glückseligkeitsmittel.

Um die Frage zu beantworten, wie viele und grosse Leiden vermieden werden können, wird man zunächst ihre Quellen erforschen. Gebietende Leidenschaften sind offenbar die Quelle vieler und grosser Leiden für die Menschheit. Wer sich also beherrschen, namentlilh vor Neid, Geldgier, Ehrsucht, Wollust, Unmässigkeit, Zorn, Eigenliebe sich bewahren kann, der kann

sich viele und grosse Leiden ersparen. — Weitere Bewahrungsmittel sind: Gewissenstreue und Selbstverleugnung, Abhärtung und Beherrschung der Einbildungskraft, zweckmässiger Gebrauch des Verstandes und des Willens, Menschenkenntnis, Vorsicht.

Als kräftigste Ersparungsmittel der Leiden gibt S. folgende Regeln an: 1. Gebet vor jeder Unternehmung, 2. Prüfung, ob nicht eine unerlaubte Absicht die Triebfeder der Handlung sei, 3. Widerstand gegen alles Unrechte, 4. genaue Prüfung dessen, was man zu hoffen und zu tun habe, 5. Umgang mit einem guten und weisen Manne.

D. Endlich wird im vierten Hauptstück die Frage untersucht: *Wie kann ich auf fremdes Gut- und Wohlsein Einfluss haben?* Antwort: *a)* durch Wegräumung der Hindernisse des Gut- und Wohlseins; *b)* durch Erfüllung der Bedingungen, ohne die keine weise Förderung des Gut- und Wohlseins gedacht werden kann; *c)* durch Beachtung der wesentlichen Ordnung in Förderung des Gut- und Wohlseins.

ad a) Das grösste Hindernis des Gut- und Wohlseins ist der Mensch selbst. Daher gilt es, zuerst sich und dann seine Mitmenschen auf die alle Begriffe übersteigende Täuschungskraft der Leidenschaften aufmerksam zu machen. Besonders hebt S. die Sophismen der Wollust hervor, die, der Wichtigkeit der Sache halber, wenn auch kurz, doch deutlich, angeführt werden mögen, während es dem Leser überlassen bleiben muss, die Sophistik zu erkennen und zu widerlegen, wie es S. in eindringlichen Worten getan hat.

1. Es ist bloss Freundschaft, nicht Liebe; oder: es ist nur unschuldige Liebe; oder: es ist reines Gefühl des Schönen, und nichts weiter: also keine Gefahr zum Unrechte. 2. Es wäre schade, wenn diese Person dem Laster in die Klauen fiele: ich will in ihr die Liebe zur Tugend anfachen, ich will ihrem Geschmack eine bessere Wendung, ihrer Neugierde eine gesunde Nahrung geben. 3. Freier Umgang mit dem andern Geschlecht ist notwendig, um dem unsrigen die gehörige Geschmeidigkeit, Artigkeit und Feinheit zu geben. 4. Der sinnliche Trieb ist sehr schwer zu bändigen; ihm zu unterliegen, ist bloss Sünde der Schwachheit. Der gute Gott, der ihn in unsere Natur gelegt, nimmt es auch hierin so strenge nicht, wie die Morallehrer. 5. Das Tier folget auch seinem Triebe und macht sich doch

keiner Strafe schuldig; der Trieb ist Gesetzgeber des Tieres: warum soll er nicht auch dem Menschen, der doch auch Tier ist, Gesetzgeber sein? 6. Es ist unmöglich, dem sinnlichen Triebe zu widerstehen; denn der Mensch ist nichts als ein Wesen von fünf Sinnen. Wer an einen Geist glaubt, ist ein Schwärmer, und wer an eine Freiheit glaubt, ein Visionär; alles am Menschen ist sinnlich, also sterblich, und die Tugend ein Traum und das Gewissen ein Phantom. 7. In dieser Ungewissheit der unsichtbaren und zukünftigen Dinge ist es einzige Weisheit, das Gegenwärtige und Sichtbare zu geniessen.

Nicht zuletzt ist es auch heute noch zeitgemäss, auf die allgemein verderbenden Grundsätze hinzuweisen, die unser Schriftsteller anführt. Es ist kein Unterschied zwischen sittlichgut und sittlichböse. Es ist kein Gott. Es ist ein Gott, aber eins mit dem All. *Ἓν καὶ πᾶν.* Es ist ein Gott, aber wir können nichts von ihm inne werden. Es ist ein Gott, aber er bekümmert sich um Tugend und Weisheit nicht. Es ist ein Gott, aber das eiserne Schicksal ist über ihm. Es ist ein Gott, aber er kann keine Wahrheit offenbaren und kein Gebet erhören. Es ist ein Gott, aber wir haben gar keine Pflicht gegen ihn, d. h. wir dürfen leben, als wäre er nicht. Der Mensch ist ganz Sinn, und was man Geist nennt, ist Materie; also die Erde ein Tiergarten und nichts weiter. Der Mensch hat einen Geist, aber der Geist modert im Grabe: also jenseits des Grabes kein Leben. Der Mensch kann der Sinnlichkeit nicht entgegenarbeiten. Gewissen und Tugend sind Träume. Sinnlicher Genuss ist die einzig wahre Philosophie. Religion ist Pfaffentrug, und alle Priester sind Bösewichter. Alle Selbstverleugnung ist Schwärmerei und Mönchsposse. Moral muss von aller Religion, und die Politik von aller Moral unabhängig gemacht werden. Alle Autorität ist Tyrannei. — Die kräftigste Widerlegung dieser verderblichen Grundsätze liegt in der besseren Natur des Menschen, in den Lehren des göttlichen Christentums und in dem Leben der besten Menschen aller Zeiten.

Nunmehr verbreitet sich S. über die Gefahren, die einzelne Stände für das Gut- und Wohlsein haben. In der gelehrten Welt konstatiert er folgende Hindernisse: Sorge für blosses Wissen und Nichtsorge für das Tun. Vorliebe für abstrakte Vernunftideen ohne Berücksichtigung der Erfahrung. Vorliebe für ein bestimmtes Wissensgebiet und Geringschätzung der übrigen.

Neid. Stolz. Eifer für äussere Reformen, ohne Eifer, in sich zu reformieren. Witzeleien à la Voltaire. Bemühung, den Aberglauben durch Mittel zu vertreiben, die schädlicher sind als das, was sie vertreiben sollen. Ähnlich werden die Hindernisse des Gut- und Wohlseins in der vornehmen, in der politischen und in der religiösen Welt behandelt. In letzterer Beziehung wird auf die beiden verkehrten Extreme aufmerksam gemacht, indem der eine zu viel am Äusseren, der andere zu viel am Inwendigen hängt.

ad b) Um auf fremdes Wohlsein einwirken zu können, sei man zunächst selbst gut. Man betrachte sich als Diener des Guten und lasse sich durch schlimme Erfahrungen, Widerspruch, Undank u. dgl. nicht irre machen. Man wirke durch geeignete Werkzeuge: Darstellung der Wahrheit, Beispiel, Aufsicht, Zucht, Gebet etc. — Die grossen Werkzeuge aller Menschenbildung aber sind: Erziehung, Religion, Gesetzgebung.

ad c) Die vornehmsten Gesetze der Ordnung in Förderung des Gut- und Wohlseins anderer sind: 1. fange bei dir an; 2. wirke zunächst auf deine nähere Umgebung; 3. wirke mehr durch Beispiel als durch Worte; 4. wähle für den Einzelnen gerade die Wahrheit aus, die in dem betreffenden Zeitpunkt für ihn Bedürfnis ist; 5. führe deinen Freund auf der kürzesten Linie zum Ziele, d. h. zum wahren Gut- und Wohlsein.

Dieses Ziel und jene Führung aber ist in folgendem beschlossen: *α)* Es ist kein rechtes und dauerhaftes Wohlsein des Menschen ohne Gutsein. *β)* Es ist kein Gutsein für Menschen ohne Selbstverleugnung. *γ)* Weder wahres Gutsein noch rechtes Wohlsein ist für Menschen erringbar ohne höhere Kräfte, die uns zum Gut- und Wohlsein neuschaffen. *δ)* Diese höheren Kräfte (Gnaden) hat uns Jesus Christus verheissen, seinen Jüngern mitgeteilt und teilt sie noch mit in dem Reiche Gottes, das er auf Erden zu stiften gekommen war.

Um fremdes Gut- und Wohlsein zu fördern, ahme der Natur und nicht der Kunst nach, die die Erfahrung verachtet und die Menschen elend macht. Die Natur gibt uns hier drei Fingerzeige. *α)* Die Natur bildet Einheiten, die ganze Blume, das ganze Tier: Dringe darauf, dass der politische, moralische und religiöse Mensch wieder *ein* Mensch werden. (Wenn heutzutage so viel über die Trennung von Religion und Politik gesprochen wird, so hat S. davon nichts wissen wollen.) *β)* Die

Natur arbeitet von innen heraus. Im Innern der Blume ist die bildende Kraft: mache den Zögling im Innern gut, und überschütte ihn nicht mit Begriffen von aussen her. *γ)* Die Natur tut alles zur rechten Zeit und ohne Geräusch. Mache es ebenso.

Am Schlusse fasst S. die ganze Darstellung kurz in den Satz zusammen: „Dringe darauf, dass die Harmonie mit dem allerbesten Wesen zuerst in dir hergestellt und dann auch in andern, nach deinem jedesmaligen Kraftmasse und ihrer Empfänglichkeit, immer mehr und mehr befördert werde.“ So betet S. und wir mit ihm: Dein Reich komme zu uns und mit ihm wahres, ewiges Gut- und Wohlsein.

Die beiden letzten Bände der philosophischen Abteilung (= 6. und 7. Band der Gesamtausgabe) handeln *„Über Erziehung für Erzieher oder Pädagogik“*. Obschon unser Schriftsteller auch heute noch, mehr als 80 Jahre nach seinem Tode, namentlich in der Pädagogik mit Ehren genannt wird, so müssen wir uns an dieser Stelle mit einer kurzen Skizze begnügen. Auch dieses Werk zeichnet sich aus durch seine irenische Form, seine praktische Richtung, die herzliche, eindringliche und überzeugende Darstellung, den wohlgelungenen Nachweis, dass auch auf diesem Gebiete die Forderungen der Vernunft und Erfahrung erst im Christentum ihre volle Befriedigung finden.

„Posteritati“ widmet S. diese Schrift, der besseren Nachwelt, in der er, wie die schönste Frucht der guten Erziehung, so die sicherste Probe der wahren Lehre: „Sei selbst Mensch, um Menschen zu erziehen“, und die unparteiischste Rezension aller Erziehungsschriften, also auch der seinigen, erblickte.

Inhalt des ganzen Buches ist die Idee des Erziehers und die Darstellung derselben in der wirklichen Bildung des Menschen. Es wird also zunächst die Idee des Erziehers dargestellt, und dann die Antwort gegeben auf die Frage: wie die wirkliche Erziehung als körperliche, intellektuelle und religiöse Bildung in Familien, Schulen, Instituten und im Laufe des Lebens, nach dem Unterschiede des Geschlechtes und des gesellschaftlichen Verhältnisses beschaffen sein solle. Der erste Teil des ersten Bandes, welcher die Idee des Erziehers darzustellen

hat, behandelt das Allgemeine und umfasst die eigentliche Philosophie der Erziehungslehre. Der zweite Teil bezieht die im ersten aufgestellten allgemeinen und unveränderlichen Grundsätze auf die physische und psychische und in letzterer Hinsicht auf die intellektuelle, die moralische und religiöse Entwicklung und Bildung des Menschen.

A. I. Der erste Teil des ersten Bandes umfasst fünf Hauptstücke: 1. Von der Menschheit und ihrer Vollendung hienieden, oder in ihrer, der Vollendung sich nähernden Entwicklung, in ihrer Reife. 2. Von der Kindheit. 3. Von der Entwicklung der Kindheit zur vollendeten Menschheit. 4. Von der Führung der Kindheit zur entwickelten Menschheit. 5. Von der Führung der Kindheit bis zum Momente der eintretenden Selbstführung.

ad 1. Es ist nicht genug, den Menschen zu disziplinieren, zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren, er muss auch, wie S. es nennt, divinisiert, d. h. zum göttlichen Leben gebildet, mit religiösem Sinn und Leben erfüllt werden, wenn anders ihm das höchste Leben, das eigentliche Leben im Menschenleben, nicht fehlen soll. Dieser ihrer Bestimmung nähert sich die Menschheit in dem Masse, in welchem die Abhängigkeit des Sinnlichen vom Geistigen und des Geistigen vom Göttlichen in ihrer Entwicklung zunimmt — bis die Abhängigkeit in Einigung übergeht, welch letztere, hienieden unerreichbar, erst im Jenseits zur Vollendung gelangt.

ad 2. Die Kindheit umfasst die infantia, worin das Kind noch keine potestas fandi hat, und die pueritia, d. h. die Zeit vom Anfang des Selbstbewusstseins bis zur bestimmten Selbsttätigkeit, während die adulescentia als Zeit des Heranwachsens und der werdenden Mannbarkeit bis zur Reife des Wachstums und des Entschlusses reicht. — In diesem Kapitel verbreitet sich S. über das Kind vor und nach der Geburt, seine physische und psychische Entwicklung; bezüglich der ersteren behandelt er namentlich das Gehenlernen, bei der letzteren besonders die Entwicklung des Sprachvermögens und der Vernunft; er weist ferner hin auf die Gleichzeitigkeit und gegenseitige Beziehung der inneren und der äusseren Entwicklung. Schliesslich macht er noch auf den unveränderlichen Charakter der Kindheit (z. B. Angewiesensein auf andere, langsames, stufenweises Fortschreiten, Bedürfnis der Übung aller Kräfte etc.) und auf die

Verschiedenheit der Temperamente aufmerksam, die sich schon in diesem Lebensalter ankündigt.

ad 3. Der Verfasser legt zunächst die Entwicklungsgesetze der sinnlichen Potenz dar. Deren Entwicklung soll recht früh beginnen und insofern erfolgen, als die Entwicklung der sinnlichen Potenz eine Bedingnng zur Entwicklung der geistigen ist. — Bezüglich der Entwicklung der intellektuellen Potenz wird u. a. vor gelehrten Treibhäusern gewarnt, die praecoces erzeugen, und gesagt: „Die Kinder sollen keine Drahtpuppen, aber auch keine gelehrten Windmühlen, keine Klötze und keine Doctores werden.“ Als die beste Bildungsweise wird die sokratische Methode empfohlen.

In der Lehre von der Entwicklung der moralischen und der religiösen Potenz wird die Notwendigkeit einer frühen Erziehung, der Autorität und des guten Beispiels betont und ausführlich bewiesen.

ad 4. Im Kapitel über Führung der Kindheit zur entwickelten Menschheit wird die negative und die positive Leitung unterschieden und die richtige Anwendung der Kinderstrafen gelehrt, während die ganze Führung eines Menschenkindes nichts anderes ist, als das Eine Werk der Einen vernünftigen, unermüdlichen Liebe.

ad 5. Solange bedarf das Kind der Führung, bis es sein Selbstführer werden kann. Das Prinzip aber der Erziehung in seiner höchsten Würde lautet: Mensch, Bild Gottes, vertritt du die Stelle des Vaters der Menschen an diesem Menschenkinde, das er dir anvertraut hat, und vertritt sie so lange, bis es imstande sein wird, das Göttliche unter den Menschen, aus eigener Selbstbestimmung, wie im Bilde, darzustellen.

Dieses Prinzip, bezogen auf den Zweck aller Erziehung, ergibt die Regel: Stehe der jungen Natur bei, dass sie an deiner Hand ihre Selbsterzieherin werden und deine und jede fremde Führung entbehrlich machen kann. — In Rücksicht auf das Ideal menschlicher Vollkommenheit führt das genannte Prinzip zur Vorschrift: Lass' es bei aller Einwirkung deinen höchsten Zweck sein, dass der Leib des Zöglings seinem Geiste, und sein Geist Gott gehorchen lerne. — Bezüglich der Anlagen des Zöglings lautet das Gesetz: Führe den Zögling auf jene Stufe der Vollkommenheit, die seinen individuellen Anlagen entspricht. — In ähnlicher Weise wird obiges Erziehungsprinzip noch auf

die Umgebung des Zöglings, auf die Zeitverhältnisse, auf das menschliche Leben überhaupt, auf die bloss zeitliche Existenz bezogen und jeweils daraus das entsprechende Verhalten abgeleitet. — Schliesslich werden noch die einseitigen (z. B. der Gelehrten, der Vornehmen etc.) und die falschen Grundsätze (Materialismus und Spiritualismus) der Erziehung vorgeführt und letzteren als das Richtige der „Christianismus“ entgegengestellt, der Leib *und* Geist gehörig erzieht. Darauf werden die Merkmale der vollkommenen Erziehung dargelegt, z. B. dass sie das nicht trennt, was Gott vereinigt hat, die richtige Ordnung, Körper, Geist, Gott, beobachtet, Extreme meidet etc.

II. Wie bereits erwähnt, behandelt der zweite Teil *die Idee des Erziehers, in der Wirklichkeit dargestellt,* in Hinsicht 1) auf die körperliche, 2. die intellektuelle und 3. die religiös-moralische Bildung.

ad 1. Um Gesundheit, Kraft und Stärke des Leibes zu fördern, wird der Erzieher *a)* das Element, worin wir leben, die Luft; *b)* das, was das Leben fortsetzt, die Nahrung; *c)* was es schützt, die Kleidung; *d)* was es stärkt, die Übung; *e)* was es erhält und fördert, die Bewegung und Ruhe; *f)* was es vor Selbstzerstörung bewahrt, die Entwaffnung, Stillung und Lenkung der Leidenschaften; *g)* was es vor Krankheit sichert und wiederherstellt, die Diät und Arznei zu den vornehmsten Gegenständen seiner Aufmerksamkeit machen, wie dies im einzelnen ausführlich entwickelt wird. — In bezug auf die verwüstendste aller Leidenschaften wird u. a. die heute vielfach angefochtene Vorschrift gegeben: die Belehrung darf nicht Regel sein.

ad 2. Aus den Anweisungen über die Verstandesbildung mag gleichfalls etwas heutzutage vielfach ausser Acht Gelassenes hervorgehoben werden, dass nämlich die intellektuelle Bildung niemals von der sittlichen und beide nie von der religiösen Erziehung getrennt werden dürfen.

ad 3. Einen wichtigen Fingerzeig gibt uns die Lehre des Christentums, die eine angeborene Verderbnis, den Abfall der ursprünglichen Menschheit von Gott voraussetzt. Daher muss die moralische Erziehung gegen alles Böse und für alles Gute im Zögling sein. Besondere Regeln werden aufgestellt in bezug auf böse und gute Beispiele, Angewöhnung und Entwöhnung, sowie das Verhalten des Pädagogen. Ein Kodex für Belohnung und Strafe leitet zur Vermeidung der beiden Extreme an, von

denen das erste wie damals, so heute noch vielfach ausgestorben ist: die Kinder müssen geschlagen werden, wenn die Erziehung gedeihen soll; und: die Kinder dürfen nicht geschlagen werden, wenn die Erziehung gedeihen soll. — Hauptsache aber der sittlichen Bildung und Krone aller Menschenbildung überhaupt ist die Bildung des Zöglings zur Religion, weil durch sie erst eigentlich das zum *Menschen* wird, was bisher *Menschenkeim* war.

B. Der zweite Band der Pädagogik (Bd. 7 der Gesamtausgabe) behandelt die *Verwirklichung* der ewigen Idee der Menschenentwicklung und Erziehung im *Leben der Menschheit*, und beschränkt sich im ersten Teile auf die *Hauptorgane* dieser Verwirklichung, wobei von der Erziehung in den Familien, in öffentlichen Schulen, in besondern Instituten und in der Schule des Lebens gesprochen wird.

Der zweite Teil hat zum Hauptgegenstand die Verwirklichung der ewigen Ideen der Menschenerziehung in bezug auf die Geschlechts-, die Standes- und Berufsverschiedenheit unter den Menschen und handelt von der weiblichen und männlichen Erziehung, daher von Bildung der Töchter und Jünglinge, der Frauen und Männer, der Staatsbürger überhaupt, und den Regenten niederen, höheren und höchsten Ranges. Das Ganze schliesst mit einem Hinblick auf die Nationalbildung und den herrschenden Zeitgeist.

I. 1. Die nächsten Erzieher der Kinder sind deren Eltern. Wie sie ihnen das natürliche Dasein gegeben, so sollen sie ihnen zu einem *vernünftigen* Sein in der Welt verhelfen. Daher sollen sie rein und keusch in die Ehe treten und ebenso in ihr leben. Ferner ist der Einfluss der Mutter auf das Kind vor der Geburt nicht gering anzuschlagen. Sie sorge für eine heitere Gemütsstimmung, enthalte sich von rauschenden Vergnügungen, Religion sei ihr das Höchste. — Es folgen Weisungen über die leibliche und geistige Erziehung, wobei besonders die mütterlichen Pflichten berücksichtigt sind und der Wert der religiösen Bildung festgestellt wird. Die Aufgabe der Eltern in Hinsicht der Versorgung, Standeswahl und Verehelichung der Kinder wird ausführlich geschildert. Aus der „Haustafel für gute Mütter“ mag der Schluss wörtlich angeführt werden: „Die *Perle* der bildenden Mutterliebe ist jene *unablässige* Treue, die das Gute zur *anderen Natur* des Kindes zu machen weiss. So

wie die *Liebe* von dem Mutterherzen ihren schönsten Namen hat, so auch die *Treue*. Und diese Treue ersetzet denn auch in dürftigen Hütten nicht bloss den Mangel an *Geld*, sondern selbst den Mangel an *Verstandesbildung*. Und diese Treue löset wohl auch das grosse Rätsel, das nur sie lösen kann, dies nämlich: woher der grosse Unterschied zwischen zwei Zöglingen desselben Alters komme? und löset dasselbe Rätsel durch Tatsache."

2. Vom Kapitel über die Erziehung durch Informatoren (Hauslehrer) mag die Angabe genügen, dass hier hauptsächlich gehandelt wird über die notwendigen Eigenschaften des Hauslehrers, sein Verhältnis zum Zögling und zu dessen Eltern.

3. Die besten öffentlichen Lehrer haben den Zögling nur ein paar Stunden des Tages bei sich, die Wirksamkeit der Schulen ist also zwar beschränkt, doch ihrer Idee nach gross und wichtig. Was dem Zöglinge nicht durch die Eltern, nicht durch Privatinformation im Hause der Eltern, nicht durch den Zögling selber, nicht durch das freie Leben des Zöglings ausser dem Hause an Erkenntnis und Übung werden oder nicht in gleicher Trefflichkeit werden kann, das werde ihm durch die Schule.

Zunächst richtet S. sein Augenmerk auf die Volksschulen, deren Hebung (besonders auf dem Lande) er in der Erfüllung folgender vier Bedingungen sieht: *a)* Jede grössere Dorfgemeinde soll ihre Schule; *b)* jede Schule ein eigenes Haus; *c)* jedes Schulhaus einen eigenen Lehrer; *d)* jeder Lehrer Frömmigkeit und Tugend als Mensch, Lehrfähigkeit und Lehreifer als Schulmann, hinreichende Besoldung als ein Wesen, das nicht von der Luft leben kann, haben. — Die Hauptsumme aller Schullehrertugenden ist Liebe und frohe Laune.

Nachdem er über die Gymnasien und die in Bayern üblichen Lyzeen, die er nicht zu Universitäten ausgestaltet wissen will, gesprochen, wendet S. in längerer Ausführung sich den Universitäten zu. Hier beklagt er insbesondere den sittlichen Verfall und den falschen Freiheitsbegriff, mit dem Unzucht, Schwelgerei, Schuldenmachen etc. verbunden seien, wovon die Wegwerfung zuerst der positiven und dann aller Religion nicht lange getrennt bleiben kann. Was gibt das für Gesetzgeber, Richter, Ärzte etc.! Die Grundursache des sittlichen Verderbens findet er in der falschen Maxime, die das Wissen von der

Weisheit, das Lernen von der Zucht, die Erziehung des Kopfes von jener des ganzen Menschen trennt. Nach diesem πρῶτον ψεῦδος bestimmen sich die Pflichten der Universitätslehrer.

Näher ausgesprochen hat sich S. in einer Rektoratsrede über den „*Geist der akademischen Gesetze*". Das folgende Zitat gibt über Inhalt und Tendenz hinreichenden Aufschluss: „Da das Gesetz den akademischen Jünglingen nur das gebietet, ohne was weder die zur Selbstbildung nötige Ruhe, noch der rege Eifer in der Selbstbildung, ohne was weder der Stufengang in der wissenschaftlichen Kultur, noch der Charakter der künftigen Berufstreue bestehen kann; da das Gesetz nur das verbietet, was den Zweck der Universitäten entweder ganz vernichtet oder wenigstens sehr erschwert: so sieht der Vernunftblick, der nur auf den Sinn des Gesetzes sieht, in dem Gesetze, das die zerrüttete Willkür bildet, notwendigerweise nichts anderes, als einen Freund, der dem menschlichen Geiste den Aufschwung in sein höheres Element erleichtert, — denn ist der Geist einmal in vollem Fluge, dann mag er sich selber Gesetz sein."

Vielleicht wäre es nicht ganz überflüssig, wenn die im Jahre 1910 gegründete Gesellschaft für Hochschulpädagogik den einschlägigen Bemerkungen unseres Schriftstellers einige Beachtung schenken wollte.

4. Die Erziehung in besondern Instituten ausserhalb der Familien soll alle Vorteile der Erziehung durch Eltern, Hauslehrer, öffentliche Schulen mit den Vorteilen einer beständigen Aufsicht und einer besonderen Organisation des Hauses verbinden und zugleich die Nachteile, die aus dem Zusammenleben vieler Zöglinge leicht entstehen, fernhalten. Solche Anstalten sind Ritter-, Militär-, Kunstakademien etc., Seminare für Lehrer etc. Unter allen Instituten ist das bedeutendste die Pflanzschule werdender Seelsorger, das schwierigste aller Institute ist die Idee einer Akademie der Wissenschaften.

5. Obgleich schon während der Erziehungsepoche der Zögling sein Selbsterzieher werden kann und soll, so ist doch der Austritt aus der Gewalt der Erziehung der eigentliche Eintritt in die Selbsterziehung, womit die Schule des Lebens beginnt. Diese soll ihn zur Einsicht führen, was die Erziehung *a)* an ihm versäumt, *b)* verdorben, *c)* ihm Gutes gegeben, *d)* was sie ihm nicht geben konnte, nämlich die ruhige Fassung des Ge-

mütes, die nur durch die Feuerprobe der Leiden und die Energie der Selbstbeherrschung errungen werden kann. — Daraus gehen die vornehmsten Pflichten der Selbsterziehung hervor.

Im Jahre 1794 gab S. seinen Schülern nach einem zehnjährigen Unterricht Lebensregeln mit, die als „*Warnungen an Jünglinge, die in die Schule des Lebens hinübertreten*“ an dieser Stelle der Pädagogik ihren Platz gefunden haben. Die wichtigsten sind: Lasset die Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Religion die Richtschnur eures Denkens, Wollens und Handelns sein. — Die hl. Schrift und die Kirchenväter seien euch die liebsten Bücher. — Verbindet mit der Lauterkeit der Lehre Heiligkeit des Sinnes und Wandels. — Dringet auf Handhabung der Ordnung in Staat und Kirche. — Gegen jede Obrigkeit beweiset Gehorsam, Ehre, Vertrauen. — Hütet euch vor Spaltung, Ketzerei, Schwärmerei und vor allen Übeln, die damit verbunden sind. — Machet zum Gegenstand eures Studiums nur die besten Bücher; meidet subtile Fragen; leget kein Gewicht auf das Ausserordentliche, z. B. auf Erscheinungen. — Leget alles Gewicht auf Beseitigung der Eigenliebe; tuet Gutes und hoffet auf den Herrn. — Hütet euch vor geheimen Gesellschaften, sowie vor den törichten Versuchen der stürmischen Neuerungs- und Verbesserungssucht.

II. 1. Die Haupttugend des weiblichen Geschlechts ist Reinheit, Schamhaftigkeit, Sittsamkeit. Darnach bestimmt sich das Grundgesetz der weiblichen Bildung: Bewahre, wie dein Auge, die zarte Scheu vor allem, was befleckt. Beherzigenswert, nicht zuletzt für die Gegenwart, sind auch Sailers Bemerkungen über die vorzüglichsten Eigenschaften einer guten Tochter, sowie über die notwendigen Wissenschaften und Künste des Weibes. Wie weit ist man heutzutage von diesen selbstverständlichen Wahrheiten mancherorts entfernt!

Um den Jüngling zu dem zu machen, was er sein soll, müsste man ihm mit Beispiel, Zucht, Wort und Liebe das Universelle aller männlichen Bildung tief in die Seele prägen. Dies Universelle heisst: Der Jüngling lerne frühe tragen die Bürde des Lebens, d. h. die Bürde des Entbehrens, des Duldens, der Arbeit, der Selbstaufopferung, und lerne, bei dem glühendsten Eifer für Wissenschaft und Kunst, die höchste Weisheit in der heiligen Scheu vor Unrecht und in tiefer Achtung für das Göttliche zu setzen. Man halte den Jüngling sodann

fern von schlechter Gesellschaft und bringe ihn in die Atmosphäre guter, froher Jünglinge, deren Vorbild sein Gesetzbuch, deren blosser Anblick sein rettender Schutzgeist würde. Drittens müsste dem Jüngling der Mentor nicht fehlen, der sein Vertrauen gewinnt und dadurch seinen Ratschlägen eine siegende Kraft verschafft.

2. Die staatsbürgerliche Erziehung besteht in der Bildung der Vaterlandsliebe in den jungen Menschenherzen. Um also den jungen Bürger zu bilden, bilde man den Menschen, und um den Menschen zu bilden, bilde man vorzüglich den Charakter des Wohlwollens und der Religion. Das Wohlwollen wird das Vaterland lieben, die Religion wird das Wohlwollen stets mit himmlischer Kraft tränken und fruchtbar machen; Wohlwollen und Religion werden in ihm keine Spur der Unbescheidenheit, der Unenthaltsamkeit und der Ungerechtigkeit dulden. Ein solcher Bürger wird nicht über das Bestehende räsonieren, sondern es achten, der Obrigkeit gehorsam sein und das Interesse für das Gesamtwohl als seine höchste Bürgerpflicht ansehen. Er wird ferner nicht fremde Sitten und Moden überschätzen, sondern etwas Rechtes lernen, um seine Stelle auszufüllen.

3. Die schwerste und wichtigste aller Menschenbildungen ist die des künftigen Regenten. Soll sie gedeihen, so müsste *a)* im Regenten der Mensch und *b)* im Menschen der Regent ausgebildet werden.

ad *a)* Der Mensch ist im Regenten nicht gebildet, wenn er nicht gelernt hat: *α)* sich selber zu kennen, sich selber zu beherrschen, sich selber auf der Bahn des Guten stets vorwärts zu treiben; *β)* die Menschen zu kennen, in jedem Menschen den Menschen zu ehren, mit jedem Menschen auf die menschenwürdigste Weise umzugehen; *γ)* die Religion in ihrer Lauterkeit zu kennen, die Religion in sich selber zu gründen nach ihrer Heiligkeit, die Religion in seinem Leben darzustellen nach ihrer Liebenswürdigkeit.

ad *b)* Der Regent ist in dem Menschen gebildet, wenn er: *α)* die grosse Aufgabe des Privatfürstenlebens und die noch grössere des öffentlichen Fürstenlebens kennen gelernt hat. Wenn der Fürst im Privatleben ein Bild der Ordnung ist, ein treuer Gatte, ein guter Vater, ein edler Herr seinen Dienern, so wird die Ordnung auch in den Staat übergehen. Des öffentlichen Fürstenlebens Aufgabe ist, die besten Männer zu sam-

meln, damit durch die Urteile der Weisesten und Rechtschaffensten die Vernunft sich selber in dem Fürsten persönlich konzentriert; damit dieselbe Vernunft durch die Kanäle der Gesetzgebung auf die Völker ausfliesst und durch Vollstreckung der Gesetze die Völker unter sich und mit dem Fürsten einigen und in dieser Einheit erhalten kann. *β)* Zur Regentenbildung gehört ferner die Vorübung zur Erfüllung dieses Fürstenberufes im Privat- und öffentlichen Leben. Der Fürstensohn wird abweisen die Schmeichler, die blinden Eiferer, die das bessere Neuere verketzern, die blinden Neuerer, endlich die geheimen Denunzianten. *γ)* Hiermit verknüpft der Regent die Kenntnis der Geschichte seines Landes und des Zeitgeistes, sowie die Ausforschung der besten Männer, die, gekannt oder ungekannt, die Kleinodien seines Landes ausmachen.

III. 1. Als erster Anhang zur Pädagogik folgt nunmehr die früher nicht gedruckte *Weisheitslehre in Maximen für künftige Regenten,* welche S. im Jahre 1803 für den damaligen Kronprinzen von Bayern, den spätern König Ludwig I., verfasste. Die Abhandlung ist im wesentlichen eine weitere Ausführung dessen, was der letzte Abschnitt der Pädagogik in kürzerer Form bringt. — Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass in dem Kapitel über Nationalbildung ausgeführt wird, dass alle Bildung einer Nation ohne Bildung durch Religion und zur Religion nichts sei, als ein Festungsbau in der Luft zwischen Himmel und Erde. Denn unter allen Prinzipien der Nationalbildung ist die Religion das Eine höchste und zugleich die Seele aller übrigen Bildungsprinzipien.

2. Als zweite Zugabe finden wir eine akademische Rede, welche „*von dem Verhalten des denkenden Mannes in Hinsicht auf sein Zeitalter*" handelt. Der Inhalt lässt sich kurz dahin zusammenfassen: Es besteht das Gesetz: Prüfe, beherrsche, bearbeite dein Zeitalter. Und dieses Gesetz ist dem Einzelnen und der Gesellschaft, dem Philosophen und dem Theologen, dem Staate und der Kirche gegeben.

Des Verfassers Worte, in denen er diese Lehre auf die Kirche anwendet, mögen hier mitgeteilt werden: „So wenig die Kirche in ihren Anordnungen den Geist des Zeitalters aus den Augen lassen darf, um nichts Unbestehliches bestehlich machen zu wollen, und durch Festhalten unhaltbarer Einrichtungen sich nicht das nötige Ansehen zur Aufrechthaltung der

öffentlichen Gottesverehrung und zur Darstellung des Göttlichen, Ewigen zu rauben: so wenig darf sie den Geist des Zeitalters zur Norm ihrer Verordnungen machen, indem sie sonst aufhören würde, bestehende Norm des religiösen Sinnes und Wandels zu sein. Es müsste eine Anarchie aller Religionen werden, wenn der jedesmalige Geist des Zeitalters, der nur eine zeitliche Dauer haben kann, der Massstab der ewigen Angelegenheiten des menschlichen Geschlechtes werden sollte. — Es darf aber ebensowenig die gerechte Erwerbung einer Verbesserung, die etwa das Zeitalter mitbringt, unbefriedigt gelassen werden, damit nicht durch die Festhaltung des *Einzelnen*, das überflüssig und drückend geworden ist, die Auflösung des *Ganzen* angebahnt und beschleunigt werden möge."

3. Zuerst 1808 erschien *„Friedrich Christians Vermächtnis an seine lieben Söhne. Deutschen Jünglingen in die Hand gegeben von einem ihrer Freunde."* Seine Lehren legt S. hier einem guten, weisen Vater in den Mund, den er Friedrich Christian nennt, weil er in *Christus* Heil und *Friede* gefunden hatte. Dieser sieht, dass in seinem Zeitalter Religion und Gerechtigkeit immer wankender wurden — ist es etwa in unserer Gegenwart anders? Um seine Söhne, die nun bald ohne Vater sein werden, auf dem rechten Wege zu halten, hinterlässt er ihnen seine Lehren als letztes Vermächtnis. Er warnt sie vor den Idolen der Zeit, der Religionslosigkeit, der zügellosen Freiheit, der unbegrenzten Räsonierlust etc. Er warnt sie, dem Scheine zu trauen. Er mahnt sie: Suchet zuerst das Reich Gottes.

Mit Recht hat diese in besonders warmen Worten und in herzlich-eindringender Sprache verfasste Abhandlung als letzter Anhang zur Pädagogik eine Stelle gefunden. In Anbetracht unserer Zeitverhältnisse, die denen Sailers nur zu ähnlich sind, wäre es ein recht verdienstliches Unternehmen, „Friedrich Christians Vermächtnis" möglichst vielen Jünglingen zugänglich zu machen und durch Wort und Beispiel sie zur Beherzigung und Befolgung solcher Lehren anzuleiten. —

MENN.

(Weitere Artikel folgen.)

Die „Römischen Briefe vom Konzil“.

In der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ von Professor Dr. Theodor Brieger (Gotha bei Fr. A. Perthes) hat Dr. phil. E. A. Roloff im Jahrgange 1914, Heft II, S. 204—254, eine Abhandlung veröffentlicht, welche die Aufmerksamkeit namentlich von altkatholischer Seite im hohen Masse verdient; denn die Arbeit ist im Grunde nichts anderes als eine glänzende Rechtfertigung der altkatholischen Bewegung gegen das Vatikanische Konzil, vor allem der Geschichte dieses Konzils von Professor Friedrich. Der Titel der Arbeit von Roloff lautet: *Die „Römischen Briefe vom Konzil“. Untersuchungen über ihre Gewährsmänner und ihren Quellenwert.* Hierbei stützt sich Roloff vielfach auf die noch erhaltenen Briefe im handschriftlichen Nachlass von Lord Acton, der sich im Besitze von dessen Witwe geb. Gräfin Arco befindet. Von den Briefen ist bald nach dem Vatikanum eine in nur wenigen Stücken gedruckte Ausgabe erschienen (zu London), die auch Professor Friedrich aus dem Nachlasse Döllingers (S. 253) besitzt, von ihm in seiner Konzilsgeschichte mit „Uned. Br.“ bezeichnet (siehe den gleichfalls von Roloff benutzten hochbedeutsamen Aufsatz von Professor Friedrich in der „Revue Internationale de Théologie“, 1903, S. 621 ff; Roloff führt die Briefe unter „Ungedr. Br.“ an).

Wir wollen im folgenden den nicht immer leichten Gang der Untersuchung wiedergeben, die zwar vornehmlich auf von unseren altkatholischen Vorkämpfern bereits erschlossene Quellen zurückgeht, aber doch eine Anzahl neuer Gesichtspunkte zutage fördert und stellenweise Berichtigungen und willkommene Erweiterungen bringt.

Am 17. Dezember 1869, nachdem das Vatikanische Konzil eben am 8. Dezember eröffnet worden war, erschien in der

„Augsburger Allgemeinen Zeitung“ eine Korrespondenz aus Rom unter der Bezeichnung „Die Anfänge des Konzils“, die Dinge mitteilte und Pläne aufdeckte, die das Konzil angeblich verfolgen wolle, welche mit dem den Teilnehmern am Konzil auferlegten absoluten Schweigegebot nicht zu vereinbaren waren. Die Spannung auf die nunmehr in Fortsetzung als regelmässige Korrespondenzen erscheinenden „Römischen Briefe vom Konzil“ (Buchausgabe von Quirinus, München 1870) war eine ungeheure. Zu bekannten Zeugnissen hierüber kommen Bemerkungen des zur Zeit des Konzils in Rom weilenden Lord Acton (in seinen ungedruckten Briefen) z. B. an Döllinger: „Trotz alles Zorns gibt hier alles zu, dass die „A. Z.“ (Allgemeine Zeitung) die besten Berichte bringt“, und: „Die „A. Z.“ ist eine Macht in Rom, grösser als viele Bischöfe, grösser selbst als viele Staaten“ (S. 206). Begreiflicherweise war man auf seiten des Vatikans in grösster Aufregung über die Veröffentlichungen und suchte den oder die Urheber zu fassen. Neben Friedrich, der über die ihm deshalb zugewordenen Verfolgungen a. a. O. berichtet hat, war es besonders Lord Acton, den man wegen seiner Gelehrsamkeit und Intimität mit Döllinger in Verdacht hatte. In einem Briefe an letzteren vom 24. Februar 1870 sagt er: „Ich und einige Herren, die ich zu sehen pflege, sind umgeben von Spionen, und Fessler (Bischof von St. Pölten und Sekretär des Konzils) sagt ganz öffentlich, dass ich an allem schuld sei“. Als die schon im Dezember 1869 unternommenen Versuche, die weitere Veröffentlichung von Briefen in der Allgemeinen Zeitung zu unterbinden, ohne Erfolg geblieben waren, ging man dazu über, die *Glaubwürdigkeit des Inhaltes* der Römischen Briefe und auch die von ihnen dem Konzil unterlegte Tendenz anzugreifen. Der erste, der dies in grösserem Stil unternahm, war der Bischof Ketteler von Mainz, der nach den Erklärungen im Mainzer „Katholik“ und im „Mainzer Journal“ im April 1870 die Broschüre *„Die Unwahrheiten der Römischen Briefe vom Konzil in der Allgemeinen Zeitung“* herausgab. Roloff hält zwar nicht viel von den kritischen Fähigkeiten des streitbaren Bischofs, erklärt aber deshalb seine Ausführungen für wichtig, weil sie „gewissermassen vorbildlich oder zum mindesten typisch für die nachfolgenden ultramontanen Kritiker geworden sind“ (S. 290), die eben, entsprechend Ketteler, die Zuverlässigkeit der Briefe

durch die Beleuchtung einiger ihnen jetzt besser bekannten Dinge entkräften oder als zielbewussten Betrug des deutschen Publikums hinstellen wollen (Thiel, Molitor, Michael u. a.).

Alle diese Versuche sind nach Roloff hinfällig, weil „systematische Unredlichkeit“ (Ketteler) nur durch den Beweis der bewussten Unwahrheit der „Römischen Briefe“ festgestellt werden könnte: „Das aber ist Ketteler und den ihm folgenden ultramontanen Kritikern *auch nicht ein einziges Mal gelungen,* ja, man kann sagen, sie haben es noch nicht einmal versucht“. Während man sich an einzelne Ungenauigkeiten oder Unrichtigkeiten klammerte und daraus sofort Verlogenheit und unlautere Tendenz machte, „hat, soweit ich sehe, noch kein ultramontaner Kritiker versucht, sich mit den *bereits von Friedrich angeführten gewichtigen Zeugen aus den Reihen der Konzilsmitglieder abzufinden.* . . . Und seit wir wissen, dass Männer wie Döllinger, Lord Acton, Professor Friedrich und Graf Louis Arco, meist bewährte Vorkämpfer des katholischen Glaubens, Männer von unanfechtbarer Lauterkeit des Charakters, von grossem Wissen und bewährter Einsicht, die hauptsächlichsten Redakteure oder Korrespondenten der viel umstrittenen Briefe waren, wird auch der stets etwas bedenkliche Rückzug auf die Tendenz seinen Zweck verfehlen und *die Stellung der von uns gezeichneten Kritiker mehr erschüttern als verstärken*“ (S. 210).

Roloff kommt nunmehr ausführlich auf die „Geschichte des Vatikanischen Konzils“ des Jesuiten *Granderath* (3 Bände, 1903—1906) zu sprechen, die trotz der ihm zur Verfügung gestellten offiziellen Aktenstücke keine objektive Geschichte ist. Hierzu wird das vernichtende Urteil von *Mirbt* (Historische Zeitschrift, 1908, S. 529 ff.) angeführt: „Der Verfasser ist mehr Referent als Geschichtsschreiber und versagt gerade in den Fällen, wo Unbefangenheit und Gerechtigkeit des Urteils am notwendigsten waren“ (S. 212). Nach Roloff ist gerade die weitausholende Darstellung der das Vatikanum vorbereitenden Strömungen und Persönlichkeiten zu einer objektiven Geschichtsschreibung desselben unerlässlich, und „*in dieser Erkenntnis hat Friedrich der Vorgeschichte des Konzils einen besonderen, mehr als tausend Seiten starken Band gewidmet.* Granderath dagegen macht auf genau sechs Seiten ein paar allgemeine Bemerkungen über Protestantismus, Gallikanismus, modernen Unglauben und der-

gleichen. Dann geht er sofort zur ersten Ankündigung des Konzils durch Pius IX. über" (S. 212). Aehnlich verfährt Granderath mit den Persönlichkeiten, die am Konzil teilnehmen oder in hervorragender Weise zu ihm in Beziehung stehen. Nicht was sie treibt und bewegt, erfahren wir, sondern es ist so, als ob etwa in Rom „von ungefähr ein paar hundert Männer — und darunter solche von allerhöchstem Rang und Namen — sich zusammenfanden, von ungefähr mit Reden für und wider stritten und von ungefähr die päpstliche Unfehlbarkeit dabei zustande brachten". Die Bischöfe der Opposition aber und Männer wie Döllinger, Acton, Pater Hyacinthe erscheinen ihm nach dem Schema Kettelers, weil sie der „guten Sache" widersprechen, als Gallikaner, Febronisten u. a. (S. 213). Danach gestaltet sich denn auch das Urteil Granderaths über die „*Römischen Briefe*" (Bd. II, S. 578 ff.). Über Döllinger sagt er: „Sein offen hervortretender Zweck war, das Ansehen des Konzils in Deutschland zu vernichten, ja die hohe Versammlung dem Spott und Hohn preiszugeben und eine allgemeine Empörung gegen ihre Beschlüsse vorzubereiten". Den Nachweis mehrerer anfechtbaren Stellen in den „Römischen Briefen" erleichtert sich Granderath dann dadurch, dass er einfach auf *Ketteler* (s. o.) zurückgreift, da er bei einer *selbständigen* Untersuchung „in dem umfangreichen Bande, den die Quirinusbriefe bilden, *kaum ein halbes Dutzend Ungenauigkeiten nachzuweisen hatte.* Die Widerlegung selbst aber beschränkt sich meist darauf, dass er Behauptung gegen Behauptung stellt und der seinigen dann kurzerhand Beweiskraft anerkennen möchte" (S. 214). Das wird dann an dem bekannten Ausspruch in den „Römischen Briefen" von der Mehrheit mit ihrem Gros der dreihundert Kostgänger des Papstes dargetan (Quirinus, S. 143 f.).

Am Schluss seiner Erörterung über die „Römischen Briefe" kommt Granderath, „wenn auch ein wenig obenhin", auf die Frage der Gewährsmänner, die Döllinger den Stoff dazu lieferten. Aus der Angabe in der Vorrede des Quirinus, dass drei in Rom befindliche Freunde, die drei verschiedenen Nationen angehörten, sich während des Konzils mitgeteilt hätten, was sie von den Vorgängen auf demselben erfuhren, schliesst Granderath in Übereinstimmung mit dem ihm vorliegenden ungedruckten Tagebuch des Bischofs Senestrey von Regens-

burg, dass diese drei Männer Professor Friedrich, Lord Acton und Bischof *Dupanloup* gewesen seien. Gegen die Mittätigkeit des letzteren hegt Granderath allerdings starke Zweifel; denn „abgesehen von der Verbreitung unwahrer Nachrichten über eine Kirchenversammlung, welche die Irreführung der Seelen und die Losreissung derselben von der Kirche bezweckte, hätte er ja das Geheimnis über die Vorgänge im Konzil verraten, das vom Papste unter einer Todsünde vorgeschrieben war“ [1]). Mit Recht bemerkt Roloff, dass hier — abgesehen von der Einmischung in die Gewissensangelegenheit eines Bischofs — wieder nach Kettelers Vorgang „die durch nichts erwiesene Behauptung einer schädlichen Tendenz der Briefe als Grundlage oder zum mindesten Verstärkung eines sachlichen Beweises dienen“ muss (S. 217). Immerhin sei die längere Erörterung Granderaths zugleich eine Anerkennung der *geschichtlichen Bedeutung* der „Römischen Briefe“, mit denen er in der Quellenübersicht (I, 7) „sehr viel schneller“ fertig werde. Gleichwohl steht dort die Bemerkung, dass der Verfasser, *Döllinger,* von allen Seiten seinen Stoff zusammenraffe, wobei es ihm um die Wahrheit dessen, was er sage, nur wenig zu tun sei. Daran knüpft Roloff die schöne Bemerkung: „Kein Wort darüber, wie es denn gekommen ist, dass derselbe Ignaz Döllinger, *der fast zwei Menschenalter lang für die katholische Kirche gekämpft, geforscht und oft genug gelitten hatte, zu einem so unversöhnlichen Gegner der Infallibilisten und des Papstes wurde.* Damit hält sich Granderath nicht auf; für ihn ist er nichts weiter als ein Fälscher und Verleumder, dem blinder Hass gegen Kirche, Papst und Religion die Feder führt“. Anstatt Inhalt und Tendenz der Briefe wissenschaftlich zu prüfen, setzt er sich von vornherein durch seine Kritik in Superlativen, durch sein Verkehren von sachlichen Unrichtigkeiten in Unwahrheit und betrügerische Tendenz und durch seine Wut

---

[1]) Bekanntlich stand das Schweigegebot der Bischöfe unter Todsünde (Friedrich, Geschichte III, 1, S. 52), dagegen wurden 4 Bischöfe, deren die Kurie ganz sicher zu sein glaubte: Dechamps, Manning, Senestrey und Mermillod von diesem Schweigegebot entbunden, um im Kampfe gegen die unbekannten Berichterstatter der Römischen Briefe „eine gewisse Anzahl von Laien in die Lage zu versetzen, die von der gegnerischen Presse in Umlauf gesetzten falschen, verleumderischen Nachrichten zu widerlegen“ (Friedrich, Geschichte III, 1, S. 246; vgl. Roloff, S. 208).

wenn umgekehrt dem Papst und seinem Anhang dergleichen zugeschoben werden, in das schlechteste wissenschaftliche Licht. Demgegenüber fällt das Urteil von Mirbt (a. a. O., S. 600) für die Altkatholiken ins besondere Gewicht: „Gerade durch Granderaths Werk gelangen die beiden wichtigsten Schriften der Antiinfallibilisten, *die Friedrichsche Geschichte und die Römischen Briefe, zu neuem Ansehen; denn der Beweis ist nicht erbracht, dass sie aufhören müssen, als historische Quelle zu gelten*". Und Roloff fügt hinzu: „Vielmehr ist nach wie vor ihre Anerkennung *als im allgemeinen einwandfreie Quelle nicht parteiische Bevorzugung, sondern ein Gebot objektiver Forschung und historischer Kritik*" (S. 218).

Hierbei glaubt Roloff auf eine wichtige, nicht gebührend gewürdigte Tatsache hinweisen zu müssen: „Die Mitteilungen Friedrichs in der „Revue Internationale" (s. o.) haben einwandfreie Belege für die Feststellung ergeben, dass seine Konzilsgeschichte und die Römischen Briefe im wesentlichen und gerade in den Teilen, wo sie *von der ultramontanen Darstellung erheblich abweichen, auf denselben Quellen aufgebaut sind*" (S. 219 f.). Wenn man nun auch überzeugt ist, dass Verfasser und Mitarbeiter sowohl der Konzilsgeschichte als der „Römischen Briefe" beständig „den am besten unterrichteten Kreisen nahestanden, und ihnen jede bewusste Fälschung oder nur Entstellung ferngelegen hat", so ist doch die *Nachprüfung des von ihnen bearbeiteten Stoffes*, d. i. die Frage nach der Zuverlässigkeit der *eigentlichen Gewährsmänner*, die den Berichterstattern und Bearbeitern der fraglichen Darstellungen den Stoff lieferten, eine unabweisliche Forderung der geschichtlichen Kritik. Hiermit beginnt Roloff den verdienstlichsten Teil seiner eigenen Untersuchung (S. 220 ff.).

Nach *Döllingers Zeugnis* (sein Leben von Friedrich, Bd. III, S. 520; „Revue Internationale" a. a. O., S. 627 f.) sind seine Hauptberichterstatter Friedrich und Lord Acton bei Zusammenstelluug der „Römischen Briefe" gewesen; dazu kommen als dritte Quelle die Depeschen des bayrischen Gesandten Tauffkirchen (in der Konzilsgeschichte = zweite U. Q.). Roloff meint, dass man auf die *Friedrich*schen Berichte für Döllinger erst dann eingehen könne, „wenn der greise Gelehrte sich dazu verstände, auch diese gemeinsame Quelle der „Römischen Briefe" und seiner Konzilsgeschichte in reiner Form der

Forschung zu erschliessen". Aber auch jetzt schon könnten seine Gewährsmänner, die zweifellos auch diejenigen seines „Tagebuches" seien, „als über jeden Verdacht erhoben gelten". Dann wendet er sich zu den ihm vorliegenden *Briefen Actons* (s. o.), um aus ihnen heraus die Zuverlässigkeit *ihrer* Gewährsmänner zu prüfen (S. 221 ff.). Abgesehen von einzelnen kleineren Unrichtigkeiten gibt die Gelehrsamkeit und der lautere, streng sittliche Charakter Actons schon von vornherein die Bürgschaft für den Wert seiner Berichte. Sein Haus in Rom wurde nicht nur von hervorragenden Mitgliedern des Konzils, sondern auch von berühmten Laien aller Art ohne Unterlass besucht. So sagt er in einem Brief an Döllinger (etwa den 10. März 1870): „Dupanloup war bei mir um 7, Clifford (Bischof von Clifton) um 8, Vorsàk, Strossmayers Adlatus, um 9. So ist mein Bericht über das Proömium aus guten Quellen geschöpft". In einem andern Briefe: „Meine Türe ist den ganzen Tag offen, um keine Nachrichten auszuschliessen". Er bittet Döllinger um grösste Vorsicht bei Anführung von Namen, um die Väter des Konzils nicht blosszustellen" (S. 223).

Roloff unterscheidet unter den Gewährsmännern Actons „die Väter des Konzils, die nur gelegentlich etwas verraten haben" (z. B. Greith-St. Gallen, Propst Tanner-Luzern, Dinkel-Augsburg). Zu ihnen gehören auch andere, die „weit mehr spendeten", wie Simor-Gran, Fœrster-Breslau, ja sogar Ketteler und Manning. Diese gelegentlichen Mitteiler, denen oft nur unbedachte oder leidenschaftliche Äusserungen entschlüpften, waren zweifellos *nicht in das Geheimnis eingeweiht*, wie die „Römischen Briefe" zustande kamen. Letztere hätten aber sicher so ausführliche und regelmässige Mitteilungen über den Verlauf der Sitzungen usw. nicht geben können ohne *regelmässige Berichterstatter* an Lord Acton. Von diesen sind eine ganze Reihe in dessen Briefen wiederholt genannt, besonders Dupanloup-Orleans, Darboy-Paris, Connolly-Halifax, Haynald und Strossmayer, Hefele-Rottenburg, der Kardinal Hohenlohe (S. 225). Die Frage, ob *diese* ständigen Gewährsmänner um das Geheimnis wussten, bejaht Roloff. Denn „Leute, die in der Augsburger A. Z. beinahe Tag für Tag ausführliche Berichte lasen, zu denen oft kein anderer als sie selbst das Material geliefert haben konnten, hätten blind sein müssen, wenn ihnen der Zusammenhang nicht ohne weiteres klar geworden wäre." Aber auch

der Wert der „Römischen Briefe“ als *Quelle* gewinnt durch diese Annahme der Mitwissenschaft der regelmässigen Berichterstatter: „Männer, die wissen, dass ihre Mitteilungen in die Öffentlichkeit gelangen und dort wahrscheinlich mächtig widerhallen werden, pflegen *ihre Worte sorgsam abzuwägen und das Zweifelhafte zu vermeiden.*“ Der Verdacht aber, als ob jene Männer Lord Acton anders berichtet hätten, als wie es in Wirklichkeit war, entfällt schon bei der Erwägung, dass sie mit Lord Acton und seiner Richtung „durch eigenes brennendes Lebensinteresse eng verbunden waren“ (S. 226). Anderseits geht aus Actons Briefen hervor, wie sorgfältig er die ihm gewordenen Mitteilungen auf ihre Wahrheit prüfte und auf Richtigstellung bereits gedruckter Angaben drang (S. 226 f.).

Die ständigen Gewährsmänner werden dann von Roloff einzeln charakterisiert und zu den Briefen Actons in Beziehung gebracht, zuerst Bischof Connolly von Halifax (Brief vom 13. März). Von einem Referate desselben in der Sitzung vom 3. Juni steht bereits ein grosser Auszug mit lateinischen Zitaten in einem Briefe Actons von demselben 3. Juni [1]), so dass es Acton nur von Connolly selbst schriftlich übergeben worden sein kann (S. 227 f.), die grosse Rede desselben am 22. Juni über die Unfehlbarkeit [2]) hat er Acton bereits am 7. Juni vorgelesen (Brief vom 7. Juni 1870). Die Abweichungen in der Inhaltsangabe der Rede in den „Römischen Briefen“ von dem Stenogramm der erst am 22. Juni wirklich gehaltenen Rede Connollys veranlassen Roloff zu der Bemerkung, dass amtliche Protokolle, auf die Granderath seine Konzilsgeschichte aufbaut, gar nicht ausreichend seien, „eine Geschichte, insonderheit die eines Konzils, in jeder Hinsicht quellenmässig zu begründen“. Die Quirinusbriefe bezeugen sogar das, was Connolly noch sagen wollte [3]), und das ist zum mindesten für die Stimmung der

---

[1]) Nach Friedrichs Konzilsgeschichte III, S. 1035, ist es ein Uned. Br. vom 7. Juni. Die Sitzung, in der Connolly sein Referat gab, hat nach Friedrich (a. a. O., S. 1028 und 1031), am 31. Mai, nicht wie Roloff sagt, am 3. Juni, stattgefunden.

[2]) Vgl. Quirinus „Römische Briefe“ S. 564 (nicht S. 504 wie bei Roloff S. 230 angegeben ist); vgl. Friedrich, Konzilsgeschichte III, S. 1125.

[3]) Connolly musste nach Friedrich III, S. 1033, wegen der steigenden Ungeduld der Majorität einen grossen Teil seiner Rede vom 31. Mai (Roloff 3. Juni) unterdrücken.

Minorität bezeichnender. Die Römischen Briefe können eben *durch die Granderathsche Darstellung weder widerlegt noch überboten werden.* Sie sind und bleiben eine Quelle von ganz eigenartigem Reiz und von ganz eigenartiger Bedeutung" (S. 230 f.).

Nach Connolly behandelt Roloff den Gewährsmann *Hefele* (S. 231—238) und geht in ähnlicher Weise seinen Spuren in Actons Briefen nach, man möge das in dem Aufsatze selbst nachlesen. Auf Seite 234 wird ein Brief Hefeles an Acton aus dessen Nachlass abgedruckt, der „eine wahre Fundgrube für den Nachweis des gediegenen Quellenwertes der Actonschen Berichte und damit der Quirinusbriefe selbst" ist. In dem Satze Hefeles an Acton, dass die Sache (die Honoriusfrage und die daraus gegen Hefele erfolgenden Angriffe) auch in einer deutschen Zeitung (höchst wahrscheinlich wieder die Augsburger Allgemeine Zeitung) zur Sprache kommen dürfte, sieht Roloff den Beweis: „Was die ultramontanen Kritiker der Quirinusbriefe als unmöglich hinzustellen suchen, dass ein Bischof das Konzilsgeheimnis bricht, und Laien, ja selbst Zeitungen von den Vorgängen während der Verhandlungen in Kenntnis setzt (Granderath II, 601), hier ist es zugestanden, ist von einem der Väter des Konzils mit Namen bestätigt", und er fügt hinzu: „Wir überlassen es den Historikern von der Farbe Granderaths, darüber zu lamentieren, wie der Bischof sich mit seinem Seelenheil dieser Todsünde wegen abgefunden habe, und stellen die Tatsache fest: ein Bischof von Bedeutung liefert *unter Bruch des vom Papste auferlegten Schweigegebotes einem Mitarbeiter der Römischen Briefe Berichte von der höchsten Wichtigkeit.* Beinahe allen ultramontanen Einwendungen gegen die Zuverlässigkeit der Briefe ist damit der Boden weggezogen" (S. 235).

Des Kardinals Hohenlohe Mitarbeit an den „Römischen Briefen" ergibt sich nur aus einer Stelle in einem Briefe Actons, während nach Roloff hauptsächlich Friedrich als der Theologe des Kardinals von diesem Mitteilungen erhielt (S. 238 f.). Als die eigentlichsten Gewährsmänner Actons gelten Roloff die Bischöfe Strossmayer und Dupanloup, weil sie auch die eigentlichen Führer der Minorität waren. Mit beiden Männern stand Acton in beständigem Verkehr; Strossmayer legte ihm Briefe und Reden vor, um ihn um Rat zu fragen, und so kann er, von Acton angeregt, „oft nur als Wortführer der Döllingerschen Richtung gelten". An letzteren schreibt z. B. Acton: „Sehen Sie,

welche Stimme Ihre Gedanken im Konzil haben, wie er (Strossmayer) Ihre Schriften verstanden hat". Auf Strossmayers Mitteilung und Bitte an Acton, „die Geschichte gleich, sobald wie irgend möglich, *gehörig veröffentlichen zu lassen*", beruhte auch die Darlegung über das Verhalten Pius IX. gegen den greisen Patriarchen Audu von Babylonien (S. 242; Quirinus, S. 138; Friedrich, Konzilsgeschichte III 1, 508 f.), das auch Granderath mit aller Sophisterei nicht wegdeuten kann (S. 242 ff.). Als letzte geistliche Gewährsmänner Actons werden der Erzbischof von Paris, Darboy und Dupanloup, Erzbischof von Orleans, behandelt, letzterer „unter den Vätern des Konzils vielleicht die bedeutendste, sicher aber die am schwersten zu erfassende Persönlichkeit" (S. 246 ff.). Er stand mit Acton im vertrautesten Verkehr bis zuletzt, so dass die auf Dupanloup unmittelbar oder mittelbar zurückgehenden Nachrichten unverhältnismässig zahlreich sind (S. 249). Zum Schluss werden noch einige andere Quellen zu den „Römischen Briefen" erwähnt und aus Actons Nachlass Briefstellen von Döllinger angeführt, worin dieser ihn dringend bat, ihm doch die eingangs erwähnten, als Manuskript gedruckten Briefe für seine beabsichtigte Geschichte des Pontifikats Pius IX. zu überlassen, was auch schliesslich geschah (S. 253).

Wir wollen das Schlussurteil Roloffs seiner Wichtigkeit wegen ganz wiedergeben: „Es war weder möglich noch erforderlich, die Römischen Briefe von all und jedem Irrtum freizusprechen. Aber dieser Mangel haftet schliesslich einer jeden Quelle an, selbst denen, die sich lediglich auf offizielle Aktenstücke und Berichte stützen — dafür ist z. B. die Granderathsche Darstellung ein kaum zu übertreffender Beweis. Im allgemeinen aber können wir unser Urteil kurz dahin zusammenfassen: Die Gewährsmänner der Römischen Briefe waren ihrer Stellung und der Lage der Sache nach über die Vorgänge auf dem Vatikanischen Konzil vortrefflich unterrichtet. Sie haben ein Quellenmaterial von durchaus eigenartigem Wert geliefert. *Die Briefe können infolgedessen weder durch offizielle noch durch sonstige Publikationen widerlegt, beiseite geschoben oder überboten werden.* Vollends wer über die sogenannte innere Geschichte des Konzils Zutreffendes berichten will — und das ist nnd bleibt das letzte Ziel aller darauf gerichteten Forschung — *wird nur in den Briefen und der ihnen quellenmässig nahestehenden Friedrichschen Konzilsgeschichte eine genaue und geschlossene Auskunft*

finden, jedenfalls nicht ungestraft daran vorübergehen dürfen. In den letzten Jahren und Jahrzehnten war das Vatikanische Konzil freilich fast durchweg der ultramontanen, meist jesuitischen Forschung überlassen. Das ganze offizielle Material ist von ihr verwertet worden; und darauf gestützt ist Granderath mit dem Anspruch aufgetreten, als der abschliessende Berichterstatter über das Konzil zu gelten. Wir aber werden ihn, und gerade auf Grund unserer Untersuchung, als solchen schwerlich anerkennen. *Denn noch ist das letzte Wort über das Vatikanum nicht gesprochen.*"

Diesem Schlusswort Roloffs wollen wir noch hinzufügen: Selten hat uns eine Arbeit von evangelischer Seite gerade nach so vielen Jahren, wo man meist das Vatikanum der Geschichte anheimgegeben glaubt, so sehr erfreut als diese Abhandlung. Sie zeugt nicht nur von einem sehr eingehenden Eindringen in den für die protestantische Forschung mehr oder weniger abseits liegenden Gegenstand, sondern sie bildet auch, wie wir im Anfang unserer Übersicht andeuteten, eine kaum zu übertreffende Anerkennung der Wahrheit altkatholischer Forschung und der auf ihr sich aufbauenden, altkatholischen Kirchenbildung. Wir stellen mit besonderer Genugtuung fest, dass durch den Gang der Untersuchung Roloffs unser greiser Professor Friedrich mit *seiner* Geschichte des Vatikanums und allen damit zusammenhangenden wissenschaftlichen Veröffentlichungen als Sieger gegen den jesuitischen Darsteller des Konzils, Granderath, hervorgeht.

Georg Moog.

KIRCHLICHE CHRONIK.

Gesellschaften zur Pflege internationaler Beziehungen und kirchlicher Union. — Die Arbeit verschiedener Gesellschaften, die sich in den letzten Jahren mit der Aufgabe gebildet hatten, die verschiedenen Völker und Kirchen einander näher zu bringen, ist durch den Krieg vielfach unterbrochen oder in Frage gestellt worden. Die bedeutendste deutsch-englische war « Das kirchliche Komitee zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Grossbritannien und Deutschland ». Es wurde 1909 ins Leben gerufen und gibt seit 1913 eine Vierteljahrsschrift « Die Eiche » in Berlin heraus, vgl. « Internat. kirchl. Ztschr. » 1914, S. 285. Aus den drei ersten Heften des Jahrganges 1914 ist ersichtlich, wie erfolgreich und zuversichtlich das Komitee arbeitete und wie unerwartet das erschütternde Ereignis für alle eintrat. Die Zahl der Mitglieder des Komitees wuchs bedeutend, über 3000 protestantische Geistliche gehören ihm an. Noch am 28. April 1914 fand in Berlin eine starkbesuchte Versammlung statt, in der Prof. Harnack einen Vortrag hielt, Direktor D. Spiecker über das Seebeuterecht und Lic. Siegmund-Schultze über die englischen Settlements sprachen. In London hatte am 8. April die Jahresversammlung der englischen Freunde stattgefunden. Die Reden des Erzbischofs von Canterbury, des deutschen Generalsuperintendenten D. Lahusen, des Direktors D. Spiecker, des Kardinals Bourne und des Rev. Wiseman, die an der Versammlung gehalten wurden, sind im Juliheft der « Eiche » abgedruckt. Das folgende Heft enthält das englische Weissbuch in deutscher Übersetzung mit einem Vorwort des Herausgebers. Der Untertitel « Vierteljahrsschrift zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Grossbritannien und Deutschland » ist weggelassen. Die Redaktion kündigt an, dass von Neujahr 1915 an « Die Eiche » unter gleicher Redaktion als Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Ethik zur Anregung von Freundschaftsarbeit der Kirchen erscheinen soll. Das erste Heft 1915 enthält eine Reihe von bedeutenden Dokumenten kirchlicher Behörden und Körperschaften, die zum Krieg erlassen worden sind.

Durch den Krieg wurde die Ausgabe der Zeitschrift «Mesrop» der deutsch-armenischen Gesellschaft, vgl. «Internat. kirchl. Ztschr.» 1914, S. 431, unterbrochen, weil es unmöglich sei, sie zu versenden. Die genannte Gesellschaft hielt am 16. Juni 1914 in Berlin ihre Sitzung ab. Dr. Rohrbach sprach über «Die Bedeutung der Armenier für die Weltkultur». Der Vorstand wurde aus den Herren Dr. Lepsius, dem Vorsitzenden, Dr. Rohrbach, Pfarrer Stier, Issahakian und Dr. Hairanian bestellt. Einer Mitteilung vom 15. Dezember entnehmen wir, dass es der Gesellschaft nach dem Ausbruch des Krieges zwischen Russland und der Türkei nicht möglich war, sich an die Öffentlichkeit zu wenden, ohne die Frage über die Stellung der Armenier zu den Kriegsparteien zu berühren. Dies sei aber schwierig, weil das armenische Volk unter die im Kriege stehenden Mächte geteilt sei. Die Gesellschaft machte es sich seit Ausbruch des Krieges zur Aufgabe, das Los der Armenier in Deutschland zu erleichtern. Sie erzielte dabei namhafte Erfolge.

Im Werden begriffen war eine deutsch-griechische Gesellschaft zur Pflege der Beziehungen zwischen Deutschland und Griechenland. Sie will Mitglieder aller Berufskreise und der verschiedenen Konfessionen umfassen, und beabsichtigte, spätestens auf Neujahr 1915 eine Zeitschrift unter dem Titel «Hellas» herauszugeben. Der Krieg verzögert die Arbeit auch dieser Gesellschaft, von der man seither nichts mehr gehört hat.

In England gab es schon seit längerer Zeit zwei Gesellschaften, die sich zur Aufgabe machten, freundliche Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen des Orients anzubahnen. Im April 1864 entstand ein «Orientalischer Kirchenverein» (Eastern Church Association), dem sehr hervorragende Anglikaner und Orthodoxe angehörten und der den Zweck hatte, in England ein besseres Verständnis der kirchlichen Verhältnisse des Orients zu verbreiten und ohne Proselytenmacherei eine Interkommunion anzubahnen. Infolge des Todes der eifrigsten Mitglieder erlahmte der Verein nach 1874, wurde aber 1893 neu organisiert und veröffentlichte seither eine Reihe von Schriften[1]). Von besonderer Bedeutung wurde ein neuer im Jahre 1906 gegründeter Verein, die «Anglican and Eastern-Orthodox Churches Union», siehe «Internat. kirchl. Ztschr.» 1912, S. 264, 1914, S. 398. Diese hielt am 22. Oktober 1914 ihre achte Jahresversammlung. Den Verhandlungen ging in der Kirche St. Mary-le-Bow ein feierliches Hochamt mit streng gregorianischen Messgesängen voraus. Die Predigt hielt der Bischof der anglikanischen Gemeinde in Mittel- und Nordeuropa, Dr. Bury. In der Sitzung zur Erledigung

---

[1]) Vgl. Fifth Report of the Anglican and Eastern-Orthodox Churches Union 1912—1914, London 1914.

der Vereinsgeschäfte wurden die bisherigen Ehrenpräsidenten Erzbischof Agathangel von Yaroslaff und der frühere anglikanische Bischof Dr. Blyth von Jerusalem neu bestätigt, aber zur Verschmelzung der beiden Gesellschaften auch der bisherige Präsident der ältern « Eastern Church Association », Mr. Riley, als Vizepräsident in das Komitee gewählt. Nach dem bald darauf erfolgten Tode des Bischofs Dr. Blyth trat der Bischof von London an seine Stelle. Die Versammlung beschloss, die beiden bisherigen Vereine zu verschmelzen und der neuen Gesellschaft den Titel « The Anglican and Eastern Association » zu geben. Der Zweck der Vereinigung wurde mit folgender Resolution näher definiert:

« Die Gesellschaft hat den Zweck, Glieder der anglikanischen und der orthodox-orientalischen Kirchen zu vereinigen, um 1. gegenseitige Kenntnis, Sympathie und Beziehungen zwischen den Kirchen zu fördern, 2. für kirchliche Wiedervereinigung zu beten und zu wirken, 3. zum Studium des orientalischen Christentums anzuregen. »

An die Verhandlungen schloss sich eine öffentliche Versammlung an, die der Bischof von London präsidierte. Dieser erklärte in seiner Eröffnungsrede, es gereiche ihm zu besonderer Genugtuung, gerade diesmal den Präsidentenstuhl einnehmen zu können; denn nun hätten die grossen Ereignisse bereits zwischen den Kirchen Russlands und Englands ein inniges Band der Liebe und Sympathie hergestellt. Er denke, dass es sich nun nicht mehr allein um das britische Kaiserreich, sondern um die Zukunft der Weltreligion handle, um die Zukunft der Religion der Menschwerdung Gottes. So sei es für Russen und Engländer ein Glück, in diesem grossen Streit Seite an Seite zu stehen. Dann erinnerte er an die eigenen Reisen nach dem Osten und die freundliche Aufnahme, die er sowohl in Russland wie bei den orthodoxen Patriarchen von Jerusalem und Antiochia gefunden hatte. Hierauf ergriff Bischof Dr. Bury das Wort, um ebenfalls von den ausgezeichneten Eindrücken zu reden, die er bei seinen Besuchen bei den Erzbischöfen und Bischöfen der russischen Kirche empfangen hatte.

Wir wissen nicht, ob es mit diesen Vorgängen zusammenhängt, dass der « Oss. Rom. » vom 29. Oktober 1914 in einem von « P. G. B., missionario » unterzeichneten Leitartikel daran erinnerte, wie lebhaft sich die drei letzten Päpste um den Anschluss der « Dissidenten » orientalischer Kirchen an das Papsttum interessiert hätten. Leider hätten die Patriarchen von Konstantinopel die bezüglichen Einladungen schroff ablehnend beantwortet. Anthimos V. habe dem Papst Leo XIII. sogar geschrieben: « Ein für alle Mal: lassen Sie uns in Frieden; wir wollen von einer Union nichts hören. » Aber

Pius X. habe sich dadurch nicht abhalten lassen, den Orientalen zur Kenntnis zu bringen, wie sehr er sie liebe, wie lebhaft er ihren Anschluss wünsche und wie bereit er sei, ihre Riten und kirchlichen Eigentümlichkeiten anzuerkennen. Zur Union mit Rom wäre also lediglich die Unterwerfung unter die päpstliche Universaljurisdiktion nötig.

Das Verhältnis zur Kirche des Ostens kam in einer Versammlung der « English Church Union » am 25. November ebenfalls zur Sprache. Ihr Präsident ist Lord Halifax, der von jeher jede Gelegenheit benützt, eine Annäherung zwischen der englischen und römischen Kirche herbeizuführen. Mr. W. J. Birbeck, der von der « Church Times » als der beste Kenner der russischen Geschichte bezeichnet wird, beleuchtete die Stellung zur russischen Nation und Kirche. Die folgenden Reden beschäftigen sich mit abendländischen kirchlichen Verhältnissen.

Ein Laie, Mr. Bischoff, legte der Church Union ein neues Programm vor. Der Redner anerkannte, dass man ja nun in der Kirche Englands — namentlich infolge der Anstrengungen der English Church Union — katholisch sein könne, ohne sich einem Martyrium auszusetzen. Wer die « Messe » « Eucharistie » nenne, die Beichte nur als Heilmittel für ausnahmsweise Sündhaftigkeit darstelle, nicht als eine Pflicht für alle Mitglieder der Kirche, die Himmelfahrt der allerheiligsten Jungfrau nur als Entschlafen bezeichne, für das Fest vom 8. Dezember das Wort « unbefleckt » weglasse, das allerheiligste Sakrament nur in einem Nebenraum aufbewahre, habe kein besonderes Martyrium mehr zu befürchten. Allein es gelte nun, für den ganzen Katholizismus einzustehen, möge man auch noch so grossem Widerstand begegnen. Früber schon habe die « E. C. U. » ein in sechs Punkten bestehendes Programm aufgestellt und verwirklicht. Auch jetzt seien wieder sechs Punkte ins Auge zu fassen. Diese « six points » haben nach der in der « Church Times » vom 27. November 1914 mitgeteilten Rede des Mr. Bischoff folgenden Wortlaut:

« 1. Reservation und Exposition des allerheiligsten Sakramentes. 2. Wiederherstellung der Andachten zu unserer lieben Frau in der Form öffentlichen Gottesdienstes. Das wird eine dogmatische Lehrverkündigung der unsere liebe Frau betreffenden Wahrheiten erfordern und einer persönlichen, individuellen Andacht zu ihr rufen, ohne die niemand ein Katholik werden kann. 3. Das Recht, für die Messfeier statt der Landessprache das Latein zu gebrauchen oder, wenn das über unsere Träume hinausgeht, einstweilen so weit vom offiziellen Gebetbuch abzugehen, dass es für katholischen Gebrauch erträglicher wird und wieder mehr der abendländischen

(römischen) Liturgie entspricht. 4. Wiederherstellung der beschaulichen Orden. Ich denke, dass niemand in dieser Halle ist, der in diesen traurigen und unruhigen Wochen nicht das Bedürfnis empfunden hätte, dass England mehr Männer und Frauen habe, deren Leben ganz dem Gebet und der Betrachtung gewidmet ist. 5. Eine zölibatäre Priesterschaft. Ich wundere mich, ob ich Sie auch auf diesen Punkt bringe. Das ist aber auf dem Boden, den ich im Auge habe, ein ganz wesentliches Brett. Es hat seine Schwierigkeiten; aber ich bitte diese Union, den Gedanken wenigstens als Ideal festzuhalten und sich klar zu machen, dass junge Männer, die, vielleicht frisch von der Universität kommend, sich im strengen Sinn als katholisch bezeichnend und kleinlich in zeremoniellen Sachen, nun sich entschliessen, Ehen einzugehen, keinen Platz in den Reihen derer haben können, die für die katholische Religion kämpfen. 6. Die bisherigen fünf Punkte sind zum sechsten nur die Vorrede und Einleitung: offene und furchtlose Wiederherstellung unserer Beziehung zum apostolischen Stuhl. »

Lord Halifax erhob gegen diese Vorschläge verschiedene Einwendungen, und in der kirchlichen Presse hatten sie eine eingehende Erörterung zur Folge. Auffällig erscheint die Tatsache, dass der Vorschlag, zum spätmittelalterlichen Katholizismns zurückzukehren, als ein durch den Krieg aufgenötigtes Gebot dargestellt wurde und der Augenblick als gegeben betrachtet wird, sich vom Protestantismus endgültig loszusagen.

Bischof Bonomelli und die Union der Kirchen. — Die amerikanische Zeitschrift « The Constructive Quarterly » (vgl. über diese Zeitschrift « Internat. kirchl. Ztschr. » 1914, S. 430) teilt in dem Dezemberheft 1914, S. 874, ein Schreiben mit, das der am 2. August 1914 verstorbene römischkatholische Bischof von Cremona, Geremia Bonomelli, unterm 29. September 1913 an den Herausgeber der genannten Zeitschrift gerichtet hat. Von diesem englischen Text geben wir hier eine Übersetzung. Der Bischof schreibt:

« Vor einigen Tagen erhielt ich Ihren gütigen Brief vom 4. September. Ich danke Ihnen herzlich dafür — sowohl für das, was Sie sagen, wie auch für die liebenswürdige Form, in der Sie es sagen.

Das Werk, an dem teilzunehmen Sie mich einladen (Vereinigung der römischkatholischen, orthodoxen und anglikanischen Kirchen), ist für solche, die glauben und denken, sowohl in religiöser wie in politischer Hinsicht von unermesslicher Bedeutung. Würde es mit glücklichem Erfolg gekrönt, so würde es das Angesicht der Erde verändern. Die Vereinigung der drei grossen Kirchen — der römischen, der griechisch-orthodoxen und der anglikanischen — würde das Vordringen des Skeptizismus und all-

gemeiner Irreligiösität, das die drei Kontinente bedroht, aufhalten und eine Zukunft vorbereiten, die in jeder Hinsicht neu wäre. Es ist darum Pflicht eines jeden, das grosse Unternehmen, wie immer er kann, zu unterstützen und trotz der enormen Schwierigkeiten niemals den Mut sinken zu lassen.

Welches sind die Mittel, das überaus erhabene Ziel zu erreichen? Wir, die wir die Gnade haben, den Glauben an Jesus Christus zu besitzen, wissen, dass das erste und hauptsächlichste, allen gewährte und allen zugängliche Mittel das *Gebet* ist. Lassen Sie im Namen Jesu Christi von allen Enden der Erde das laute Gebet zum Vater der Barmherzigkeit emporsteigen: « Heiliger Vater, erbarme dich unser, deiner Kinder! Bei dir sind alle Dinge möglich; siehe nicht auf unsere Sünden, mit denen wir dich beleidigt haben, sondern rufe uns alle und führe uns, wie Kinder zu ihrer Mutter, ein in deine Kirche, die hier auf Erden dich vertritt. Lass vergehen die Wolken des Irrtums, der Missverständnisse, der Vorurteile, die die Kinder von der Mutter getrennt haben und immer noch in der Trennung festhalten. »

Dieser Schrei, Tag für Tag von unserm Verein emporsteigend, kann nicht unerhört bleiben.

Ein anderes, höchst wirksames Mittel, das wir gebrauchen müssen, ist die *Arbeit*, um — durch Wort, durch Werk, durch Beispiel, in jeder Weise, immer aber in Liebe — die Geister aufzuklären. Fort mit der Streitsucht! Fort mit den aufreizenden Kontroversen, mit der Erinnerung an Ärgernisse, die in vergangenen Zeiten von allen Parteien gegeben und genommen wurden, — lasst uns ihnen allen zusammen abschwören! Alle, wir alle — wir müssen es vor Gott bekennen — haben unrecht getan und töricht gehandelt — wenn auch nicht in Sachen der Lehre und der Wahrheit, so doch ohne Zweifel hinsichtlich der Methoden und der Liebe. Wir dürfen nie herbe und anmassend verfahren mit solchen, die, wenn sie auch irren, immer noch unsere Brüder sind, die wie wir an Jesus Christus glauben und für die Christus gestorben ist. Mehr oder weniger haben wir es alle an der Liebe fehlen lassen, in der sich sogar solche, die irren, stets zusammenfinden sollten.

Würden diejenigen, die so oder anders den drei grossen christlichen Kirchen vorstehen und sie leiten, anfangen, einander als Brüder zu behandeln, gehässige und verletzende Sprache zu vermeiden und jene Liebe zu bekunden, von der uns Jesus Christus so viele und so erhabene Erweise gegeben hat, so würden unsere Herzen fähig werden, die Wahrheit aufzunehmen, von welcher Seite sie auch kommen mag. Einigen wir uns in brüderlicher, tätiger, ausharrender Liebe, und wir werden uns sehr bald auch in der

Wahrheit zusammenfinden. Ich habe niemals eine irrende Seele gefunden, die durch bittere Diskussionen und spitzfindige Schlussfolgerungen bekehrt worden wäre. Was erforderlich ist, besteht in Toleranz, Liebe, Aufrichtigkeit. Das ist alles. Kann ich Ihnen in diesem hochheiligen Werk in irgend einer Weise dienlich sein, so sagen Sie es mir; ich will es tun.

Wenn Sie nach Italien kommen, so haben Sie die Güte, mir die Ehre zu geben, Sie in Cremona als Gast aufnehmen zu können. Gott sei mit uns.

In brüderlichster Gesinnung

Cremona, 29. September 1913.

Geremia Bonomelli. »

Der Brief erregt in den Kreisen, die sich mit der angeführten Frage beschäftigen, Aufsehen. Der praktischen Lösung des schwierigen Problems geht der Briefschreiber allerdings aus dem Wege, aber die Art und Weise, wie er schreibt, berührt durchaus sympathisch. Des Briefes Inhalt wird ins rechte Licht gestellt, wenn man einen andern mit in Betracht zieht, den der Bischof an einen italienischen Schriftsteller Luigi Antonio Villari am 14. Juni 1912 geschrieben hat. Er steht in Nr. 34 des « Neuen Jahrhunderts » 1914 in deutscher Übersetzung und lautet:

« Sie zeigen die drei religiösen Typen auf: den griechisch-orthodoxen, den protestantischen und den katholischen; die Typen sind kraftvoll, schön und, wie ich gern glaube, geschichtlich treu gezeichnet, und ich habe selbst manche ihrer Vertreter kennen gelernt, und mehr als einmal habe ich diesen und jenen Andersgläubigen um seine Tugend beneidet. Der rechte Glauben ist nicht immer gerade mit der Tugend gepaart. Aber mir scheint, dass Sie gewissermassen einem Vorzug der beiden andern Typen, des orthodoxen und des protestantischen, das Wort reden, oder täusche ich mich? Ist das nicht zu viel gesagt? Wahrheit bleibt Wahrheit, auch wenn das Leben nicht entspricht, wie das Wachs Wachs bleibt, mit Dante gesprochen, auch wenn seine Form nicht schön ist.

Sie lehnen den göttlichen Ursprung des päpstlichen Primates rundweg ab. Das heisst soviel, wie nicht katholisch sein. Das ist mir leid. Gestatten Sie, dass ich Ihnen sage: denken Sie an Dante, Manzoni, Rosmini und andere hervorragende und tüchtige Männer, die alle die nicht spärlichen Übelstände in der katholischen Kirche kannten und doch katholisch waren. Warum sich nicht zu ihnen halten? Man wäre in guter Gesellschaft!

Ich leugne die Tatsache nicht: in der Kirche gibt es viel Unkraut, aber auch gute Frucht. Sehen wir doch auf diese, nicht auf jenes! Sie sind vielleicht einseitig, wenn Sie nur an das Unkraut in der Kirche dachten. In gleicher Weise wie ich. Oder irre ich

mich? Auch ich sehe die Übelstände in der katholischen Kirche; aber ich sehe in ihr die Wahrheit, die nur nicht genügend ins Werk umgesetzt ist. Wir wollen bitten, dass es anders werde, aber wir wollen nicht die Mutter verunglimpfen, die immer Mutter bleibt, wenn sie auch nicht in allem eine gute Mutter ist.

Eine tiefe und weitgreifende Umbildung in der katholischen Kirche ist unausbleiblich; der Sauerteig, der geheimnisvoll in ihr gährt, zeigt es an: die Kirche wird die Schuppen des Mittelalters abstreifen, die alten Blätter wird sie fallen lassen und sich in neue kleiden, sie wird sich läutern und immer wieder läutern, aber der alte Baum wird doch in seiner Wesenheit bestehen bleiben. Der Untergrund bleibt unverändert, unwesentliche Teile bilden sich um und müssen den Zeitumständen nachgeben. Als ich noch ein Kind war, dachte ich wie ein Kind, sprach ich wie ein Kind usw., so sagt Ihr hl. Paulus. Daher kommen Sie in den alten Schafstall oder bleiben Sie in ihm. Sie werden drinnen immer besser daran sein als draussen. »

Reformbestrebungen in der Kirche Griechenlands. — Dem « Churchman » vom 6. März entnehmen wir die erfreuliche Nachricht, dass in der Kirche Griechenlands ernste Anstrengungen gemacht werden, zeitgemässe Reformen einzuführen. Die Anregung war von einem Professor der Universität Athen ausgegangen, der in einer Reihe von Zeitungsartikeln auf gefahrdrohende Misstände aufmerksam machte. Er verlangte einen besser unterrichteten Klerus, bessere Predigten, bessern Religionsunterricht, Vereinfachung der Liturgie, Einführung der Jugend in das kirchliche Leben. Die Artikel waren keineswegs etwa in einem kirchenfeindlichen Tone geschrieben und machten grosses Aufsehen.

Jüngst nun erschien vor dem König eine Deputation, die eine zunächst von neunzehn Bischöfen, denen später noch andere beitraten, unterzeichnete Bittschrift überreichte, der König möchte nach dem Beispiel der alten Kirche in Athen ein allgemeines Konzil der griechischen Kirche zusammenrufen, um die Massnahmen behandeln zu lassen, die für das Gedeihen der griechischen Nationalkirche förderlich sein könnten. Nachdem das türkische Joch von den griechischen Völkern abgeschüttelt worden sei, müsse auf die Erneuerung des nationalkirchlichen Lebens Bedacht genommen werden. Der König war von dem Antrag tief bewegt und gab das Versprechen, dem Wunsche zu willfahren, sobald für Griechenland die Kriegsgefahr vorüber sei. Er äusserte aber den Wunsch, dass inzwischen ein Komitee von Bischöfen, Priestern und Laien eingesetzt werde, das die Verhandlungsgegenstände des Konzils vorzubereiten habe.

Diesem Wunsche wurde sofort entsprochen. Die «Boule» (Kammer) nahm sich in der Form eines Gesetzes der Sache an und verlieh einem zu ernennenden Komitee die Autorität, im Namen der Nation das Werk zu beginnen. In das Komitee wurden gewählt der Metropolit von Athen als Präsident, der Metropolit von Thessalonich als Vizepräsident, die Professoren der Theologie an der Universität Athen, ohne Ausnahme Laien, mehrere Bischöfe und ein hervorragender Kenner des kanonischen Rechtes. Der Metropolit von Thessalonich gilt als einer der gelehrtesten und weitherzigsten griechischen Bischöfe. Zu den Theologieprofessoren, die Mitglieder des Komitees sind, gehört auch der bewährte Freund des Altkatholizismus Dr. A. Diomedes Kyriakos. Wir hatten anfänglich die Vermutung, er könnte der Verfasser der erwähnten Zeitungsartikel sein; wir lesen nun aber, dass diese von Professor Alibegaros herrühren.

Das Unterrichtsministerium von Athen hat dem Komitee einen Saal eingeräumt, in dem nun wöchentlich zwei Sitzungen gehalten werden. Es ist in Aussicht genommen, dass die Session sechs Monate dauern werde, und dass nach Ablauf dieser Zeit der Reformentwurf vorgelegt werden könne.

Wie man sieht, ist der ökumenische Patriarch von Konstantinopel an dem Werke vorerst nicht beteiligt. Die griechische Nationalkirche ist autokephal und besitzt darum volle Unabhängigkeit, innerkirchliche Angelegenheiten nach eigenem Ermessen zu regeln. Wir halten das Unternehmen für enorm wichtig. Selbst wenn schliesslich die Resultate nur bescheiden sein sollten, da ja doch auf die Erhaltung der innern Einheit Rücksicht genommen werden muss, kann es nur äusserst segensreich wirken, wenn die kompetentesten Wortführer der Kirche zu ernster Beratung zusammenkommen und die Dinge erörtern, die zur geistigen Hebung und Wohlfahrt der Nation dienlich sein könnten. Wie würde sich der unvergessliche Erzbischof Kalogeras von Patras, der zum Luzerner Kongress erschienen war, gefreut haben, wenn er diese Tage erlebt hätte. Wir begrüssen das hochwichtige Unternehmen mit den aufrichtigsten Segenswünschen.

Adolf KÜRY.

BIBLIOGRAPHIE.

Budde, Karl: **Das Buch Hiob übersetzt und erklärt.** 2. neubearbeitete Auflage. Göttingen 1913, Vandenhoeck & Ruprecht. 274 S. Brosch. ℳ 7. 60, geb. ℳ 8. 60 und 9. 60.

Der vorliegende Kommentar bildet die 2. Abteilung 1. Band der poetischen Bücher des Göttinger Handkommentars zum Alten Testament von W. Nowack. Die Einleitung untersucht die bekannten Probleme des Buches Hiob in der bei K. Budde gewohnten gründlichen Art. Nach ihm hat der Dichter ein bereits vorhandenes Volksbuch über Hiob in der Art benutzt, „dass er seine Teile lediglich voneinander löste, um sein eigenes Werk zwischen Anfang und Ende einzuschieben und mit dem Überlieferten zu verklammern". Von diesem Gesichtspunkte aus ist der Gedanke einer „Komposition" des Buches abzuweisen: „Die Reden sind ohne die Geschichte, in die sie eingeschlossen sind, nicht denkbar; nicht ein Redaktor hat sie darin eingeschlossen, sondern ihr Dichter hat die Geschichte als Grundlage benutzt. Wir haben es daher von Anfang an mit einem geschlossenen Organismus zu tun." Als Abfassungszeit nimmt Budde das Jahr 400 v. Chr. für die untere Grenze an. Der *Zweck* der Dichtung ist nicht blosse Bewährung im Leiden, sondern durch Gottes Ratschluss bewirkte Läuterung im Leiden von geistlichem Hochmut. Nach der Einleitung folgt die Übersetzung des Buches mit darunter stehendem, sehr ausführlichem Kommentar, worin die gesamte Literatur berücksichtigt wird. G. M.

Causse, Dr. theol. A.: **Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient.** Essai sur les origines du monothéisme universaliste. Payot & Cie, Lausanne. E. Nourry, Paris 1913, in-8°, 330 p. 7 frs. 50.

Das vorliegende Werk verdient in mehr als einer Beziehung die Beachtung aller, welche sich für alttestamentliche Fragen interessieren. Obschon es in der Auswahl und Behandlung des Stoffes auf streng wissenschaftlichem Boden steht, ist die Dar-

stellung doch so gehalten, dass es auch dem Laien vielseitige Anregung und Förderung bietet und geeignet ist, ihn mit den neuesten Ergebnissen der alttestamentlichen Kritik bekannt zu machen. Die umfangreiche Materie ist in klarer, übersichtlicher Weise geordnet, die Sprache elegant und fliessend. Das Buch enthält eigentlich mehr, als der Titel andeutet; denn im Anschluss an die Abhandlungen über die Lehre und Wirksamkeit der jüdischen Propheten finden sich noch eine Reihe origineller Berichte über die wichtigsten Perioden der Geschichte Israels. Unter den nicht gerade zahlreichen Arbeiten, welche bis heute über die Beziehungen der orientalischen Religionen zur alttestamentlichen Literatur in französischer Sprache veröffentlicht worden sind, nimmt die gründliche Studie von Causse ohne Zweifel eine der ersten Stellen ein. In seinen Abhandlungen, die neun Kapitel umfassen, stützt er sich hauptsächlich auf die Untersuchungen von Wellhausen, Stade, Cheyne, R. Smith und andern modernen Kritikern, deren Hypothesen er gewissenhaft und ohne Vorurteil auf ihren Wert prüft. In anschaulicher Weise schildert er zunächst die verschiedenen semitischen Religionen und hierauf den Jahvismus von seiner primitivsten Form bis zum vollendeten Universalismus eines Deuterojesaja, um dann im letzten Kapitel den Monotheismus der jüdischen Propheten mit dem angeblichen Monotheismus der semitischen Völker und Babylonier zu vergleichen. Das Resultat dieser Vergleichung lautet: „Wie gross auch der orientalische Einfluss auf die Religion Israels gewesen sein mag, so enthält doch der Monotheismus der Propheten ein wesentliches Element, das man weder durch die Antezedentien der semitischen Rasse, noch durch den Einfluss der Zivilisation der Nachbarvölker zu erklären vermag. Der Monotheismus der Hebräer ist eine individuelle Schöpfung, eine spontane Variation in der Evolution, und nicht ein Resultat der Einwirkung der Umgebung; er ist vor allem eine ethische Religion.“ Kz.

Grützmacher, Dr. Georg: **Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums.** Leipzig, A. Deichert, 1913. VI und 180 S. Preis: br. ℳ 6. —.

Die vorliegende Monographie bietet uns das fesselnde Lebensbild eines neuplatonischen Philosophen, der, gegen Ende

seines Lebens zur christlichen Bischofswürde gelangt, eine eigentümliche Zwitterstellung in der geistigen Bewegung einnimmt, die durch den Übergang von der Antike zur christlichen Kirche hervorgerufen wurde. Synesios hat die Unsicherheit seiner persönlichen Stellung zum kirchlichen Dogma deutlich genug empfunden. Offen hat er sich darüber vor Annahme der Wahl zum Bischof von Ptolemais gegenüber seinem Metropoliten Theophilus von Alexandrien geäussert. „Zum Priestertum berufen, will ich aber keinen falschen Schein betreffs der Dogmen auf mich laden.“ „Wenn dies mir die unsere Bischofswürde angehenden Gesetze gestatten, so könnte ich wohl Bischof sein, indem ich zu Hause philosophiere, öffentlich aber die Mythen verkündige. Ich würde zwar nichts anderes lehren, als ich denke, aber auch nicht die Dogmen ändern, sondern das Volk bei seinem Glauben belassen“ (S. 135). Es wäre eine Verkennung der sittlichen Motive, die dieser Erklärung des Synesios zugrunde lagen, wollte man in ihr die Rechtfertigung einer Zweideutigkeit seines künftigen Handelns sehen. Eben vor einer solchen Zweideutigkeit wollte er sich durch sein offenes und wohl überlegtes Bekenntnis sicherstellen. Und es scheint, dass auch der Patriarch von Alexandrien sich mit ihm zufrieden gab. Jedenfalls wurde Synesios von ihm zum Bischof geweiht, wiewohl er eine durchgreifende innerliche Wandlung seiner neuplatonischen und teilweise auch stoischen Anschauungen sicher nicht durchgemacht hat, vielmehr auch als Christ noch Hellene blieb. Dennoch hat er sein Bischofsamt mit Treue verwaltet und ehrlich inmitten einer verlogenen und verderbten Zeit seinen verkommenen Klerus zu reformieren und unter den hadernden Parteien Frieden zu stiften versucht. Auch in den politischen Kämpfen, in die er hineingezogen wurde, hat er eine nicht unbedeutende Rolle gespielt und weitschauende Ziele, wenn auch vergeblich, angestrebt. — Kurz und treffend fasst Grützmacher sein Urteil über den sittlichen und religiösen Charakter des Synesios in den Satz zusammen: Er war ein Christ, weniger mit dem Kopf als mit dem Herzen, dessen tätige Bruderliebe an den Samariter im Gleichnis des Herrn erinnert, ein edler und wahrhaftiger Mensch (S. 174).

Das auf gründlichstem Quellenstudium beruhende Werk liefert einen für den Kirchen- und Kulturhistoriker überaus in-

teressanten Beitrag zur Geschichte der untergehenden Antike und zugleich zur Kirchengeschichte des fünften Jahrhunderts.

Bonn. R. K.

HAMMER, H.: **Traktat vom Samaritanermessias.** Studien zur Frage der Existenz und Abstammung Jesu. 101 S. Bonn, Carl Georgi, 1913. ℳ 2.50.

Eine eingehendere Besprechung dieses Buches, das sich einer immer üppiger ins Kraut schiessenden jüdischen Literatur über Christliches anschliesst und gute Kenntnis der jüdischen Quellen, auch einige Kenntnis der christlichen Urschriften verrät und von dem Hauptgedanken aus geschickt zu verwerten sucht, müssen wir uns versagen. Es ist dem Verfasser Ernst mit seiner These, dass Jesus nicht ein Jude, sondern ein Samaritaner gewesen sei. Am Schluss bittet er seine jüdischen Glaubensgenossen um Verzeihung, dass er ihnen das Verdienst absprechen müsse, diesen Genius hervorgebracht zu haben. Den gläubigen Christen aber, meint er, könne es gleichgültig sein, welchem Stamme Jesus als Mensch entsprossen sei; andern werde es eher willkommen sein, dass er nicht der „bestgehassten Nation, sondern den Nachkommen der Babylonier, die einen Hamurabi hatten, entstammt“. A. TH.

SCHLATTER, D. A.: **Die hebräischen Namen bei Josephus.** Gütersloh 1913, C. Bertelsmann. 132 S. ℳ 3. 60.

Die Abhandlung bildet das 3. und 4. Heft der von Schlatter und Lütgert herausgegebenen Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Da Josephus mit bewusster Abweichung die in der Septuaginta enthaltene Schreibweise der hebräischen Namen in die ursprüngliche Form derselben umschreibt, so haben wir in diesem Verfahren ein ausgezeichnetes Mittel, um festzustellen, was Josephus „die Schriftzeichen seines Textes bedeutet haben“. Damit haben wir zugleich einen Einblick in die Art, wie die ersten Träger der christlichen Predigt, deren Zeitgenosse Josephus war, den hebräischen Text gehört und gelesen haben. Die gelehrte Arbeit ist für die Spezialforschung äusserst wertvoll.

G. M.

SCHULTZE, Viktor: **Altchristliche Städte und Landschaften, I. Konstantinopel (324—450).** Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1913, 292 Seiten und eine Karte, Preis 15 M.

Schultze hat es sich zur Aufgabe gemacht, eine „Ortskirchengeschichte" des römischen Weltreiches zu schreiben und beginnt dieselbe mit einer Schilderung des alten Konstantinopel. Er bezeichnet es als bedeutsamstes Ziel der das kirchliche Altertum behandelnden Geschichte, „die überall dem frühesten Kultus und Dogma gegenüberstehenden Eigenkräfte und Eigenbildungen der Einzelgemeinden aufzuzeichnen". Hier müssten neben den literarischen Quellen insbesondere auch die archäologischen Hülfsmittel beachtet werden, was bisher wenig geschehen sei. Wenn Schultze in seinem Buche den Zeitraum von 324 bis 450 herausgreift, so leitet ihn der Gedanke, „dass um die Mitte des fünften Jahrhunderts die Wandlung des griechischen Charakters Konstantinopels in den byzantinischen Typus einsetzt". Im einzelnen enthält das Buch die Geschichte der byzantinischen Kaiser jener Zeit, wobei deren Kirchenpolitik im Vordergrunde steht; es folgt eine Beschreibung Konstantinopels, seines äussern Bildes, seiner Verwaltung usw., es werden behandelt die kirchlichen Verhältnisse, Ketzer, Juden und Heiden, das Kaisertum, der Hof, die sozialen, künstlerischen, pädagogischen Zustände, das Schauspielwesen und die volkstümliche Frömmigkeit. E. MG.

SEEBERG, Reinold: **Lehrbuch der Dogmengeschichte,** 3. Band: **Die Dogmengeschichte des Mittelalters.** 2. und 3. Auflage, 671 Seiten, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1913, Preis geb. 18 M.

Seeberg hat den dritten Band seines Lehrbuches der Dogmengeschichte durchweg neu ausgearbeitet und somit die „Sammlung theologischer Lehrbücher" um einen ansehnlichen Schatz bereichert. Das Buch entbehrt im Gegensatz zu vielen ähnlichen Werken alles Schablonenhaften, man möchte von einem „Lesebuch" der Dogmengeschichte sprechen. Seeberg behandelt nicht bloss die einzelnen Disziplinen in ihrer Entwicklung, sondern greift bestimmte führende Geister, wie z. B. Thomas von Aquin oder Duns Skotus, heraus und schildert

deren Lehre im besonderen. Die mittelalterliche Theologie als solche, die verschiedenen Schulen finden eingehende Würdigung. Von Bedeutung ist besonders die umfassende Behandlung des mittelalterlichen Kirchenbegriffs, welcher sehr oft in ähnlichen Werken nur nebensächlich behandelt wird. Was die Benutzung des Buches vor allem angenehm und nutzbringend macht, ist die reichliche *Verarbeitung* der Quellen, welche nicht, wie z. B. in Hagenbachs Dogmengeschichte geschieht, bloss angeführt und dem Leser zur eigenen Nachprüfung überlassen werden. — Nicht unerwähnt sei hier, dass Seeberg auch auf altkatholische Schriftsteller, so Döllinger, v. Schulte, Reusch, Friedrich, Baltzer, Kirsch, hinweist. E. Mg.

Seeberg, Reinold: **Der Geburtenrückgang in Deutschland.** Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1913, 76 Seiten, Preis ℳ 1. 80.

Seeberg versucht, vom *Standpunkte der Religion* aus — und das wohl ziemlich als erster — den seit Jahren stetig sich steigernden Geburtenrückgang in Deutschland (und anderen Kulturländern) zu beleuchten. Die Tatsache dieser Erscheinung wird erwiesen an der Hand eines reichen Zahlenmaterials. Als Grundursache des allgemeinen Geburtenrückgangs bezeichnet Seeberg die völlige sittliche Verirrung unserer Zeit, die aus einem angeblichen „Idealismus“ heraus, der die Freiheit des Menschen von allem Zwange natürlicher oder geschichtlich-sittlicher Weltordnung predige und entsprechend die *freiwillige Beschränkung der Kinderzahl* gebiete. Vorkämpfer seien hier die radikalen Frauenrechtlerinnen und ihre Helfershelfer auf seiten des anderen Geschlechtes. Gleichwohl handle es sich bei jenem „Idealismus“ in Wirklichkeit um den rohesten Naturalismus, denn mit der „Unterdrückung der Fortpflanzung“ gehe eine zu keiner Zeit so blühende „Aufreizung der Geschlechtlichkeit“ Hand in Hand (S. 40). Man bediene sich der verwerflichsten Mittel, um die Folgen dieses „mit aller Kunst“ betriebenen Geschlechtsverkehrs zu verhindern. Alle staatlichen Gesetze könnten solchem Treiben keinen Einhalt tun, wenn nicht die Religion zur Seite trete. Es gälte, dem Christen die Wahrheit wieder nahezubringen, „dass Gott der Schöpfer ist, und dass die natürlichen Ordnungen ebenso wie die Kraft und Autorität des

geschichtlichen Lebens von ihm gegeben sind" (66). „Gottes Gebot mache die Ehe zur sittlichen Pflicht, mithin auch die in ihr begründete Hervorbringung von Nachkommenschaft" (70). In dieser Hinsicht gibt Seeberg der römischkatholischen Kirche entschieden den Vorzug, welche als hauptsächlichste Religion des Gesetzes auch das Eheleben auf das strengste überwache. Er erinnert an die Tatsache, dass der Katholik die Verhinderung der Empfängnis als Todsünde betrachte, an die Beaufsichtigung dieser Verhältnisse im Beichtstuhl, an das Aufschnellen der Geburtenziffern in katholischen Gebieten nach grossen Missionen (8). Kurzum, der Katholizismus sei weit weniger als der Protestantismus mit seiner Betonung der „Freiheit von allen kirchlichen Gesetzen" an dem Geburtenrückgang schuld. Darum müsse die evangelische Kirche sich besinnen und, in den Bahnen der „Innern Mission" eines Wichern fortschreitend, auf Beibehaltung jener gottgewollten Ordnungen dringen. Nur so werde sie ihrer sozialen und nationalen Aufgabe gerecht. — Es bleibe dahingestellt, ob Seeberg völlig recht hat, wenn er in der Furcht vor drohendem Siechtum des Weibes, kranker oder verarmender Nachkommenschaft, der Teuerung unserer Zeit meist nur „vorgeschützte" Gründe jenes „immer allgemeiner werdenden Naturalismus" sieht (34). E. Mg.

Storfer, A. J.: **Marias jungfräuliche Mutterschaft.** Ein völkerpsychologisches Fragment über Sexualsymbolik. Berlin W 30, Herm. Barsdorf Verlag, 1914. 8, 204 S. 8°. ℳ 5.—.

Es ist erstaunlich, welch eine Menge Stoff aus dem Gebiete einer in den mannigfachsten Völkern und Kulturkreisen an die Beziehungen der Geschlechter sich knüpfenden Symbolik der Verfasser in diesem Buche zusammengetragen hat, das er überdies noch ein Fragment nennt. Manches mag auch wohl etwas weit hergetragen sein. Tatsächlich bietet die jungfräuliche Mutterschaft Marias zahllose Beziehungen zu diesen Dingen, Beziehungen, die noch in der Scholastik Anlass zu weitgehenden Distinktionen und Fragen gegeben haben. Dem heutigen christlichen und auch theologischen Empfinden liegen derartige Untersuchungen doch recht fern. So sehr die jungfräuliche Geburt nach wie vor ein Gegenstand theologischer Betrachtung ist, und so wenig man ihre sexuelle Bedeutung verkennen wird,

so sehr ist doch die Christenheit an eine mehr geistige Auffassung des Inkarnationsgeheimnisses gewöhnt, und empfindet sein Hineinziehen in die Sphäre des reinen Geschlechtslebens und ihrer Symbolik als etwas Fremdartiges, durchaus neben allem Christentum Liegendes. A. Th.

---

d'Uxkull, La Baronne: **Exposé.** 22 S. Einleitung zu: Cyrillos Macaire: **La Constitution Divine de l'Eglise.** Genève, A. Eggimann & Comp., 1913. 304 S.

Cyrillos Macaire wird auf dem Titelblatt seines Buches als *La Béatitude le Patriarche à Alexandrie* bezeichnet. Er gibt in einem kurzen Vorwort vom 1. Januar 1912 über die Entstehung seiner Schrift folgenden Aufschluss: Wir standen lange in Kirchengemeinschaft mit dem römischen Stuhl und verfassten manche Schrift zur Verteidigung seiner Oberhoheit über die ganze Kirche. Dabei verliessen wir uns auf die Beweisführung, die wir in der Schule gelernt hatten, und die Beweisstellen, die uns römische Schriftsteller an die Hand gaben. Besondere Umstände veranlassten uns später, die wichtige Frage neu zu studieren. In stiller Zurückgezogenheit beschäftigten wir uns $3^1/_2$ Jahre lang zu diesem Zweck mit der hl. Schrift, den Kirchenvätern und ökumenischen Konzilien. Das Resultat unserer Studien ist in dem vorliegenden Werk enthalten.

Dieses Vorwort bedarf nun aber einer Erläuterung. Die Baronin von Uxkull, die sowohl mit dem Patriarchen Kyrillos Makarius wie auch mit dem griechisch-orthodoxen Patriarchen Photius von Alexandrien persönlich bekannt ist und an der Entstehungsgeschichte des angezeigten Buches beteiligt war, hat sich die Mühe genommen, ihr *Exposé* als besondere Broschüre dem Buche beizugeben und darin die Leser über den Patriarchen Kyrillos näher zu unterrichten. Das ist eine merkwürdige, aber, wie uns gesagt wird, nicht gar zu seltene Geschichte. Wir können hier nur die wichtigsten Einzelheiten mitteilen.

Der Patriarch Kyrillos ist ein Mann von sehr bescheidener Herkunft. Seine Eltern waren Kopten, gehörten also der alten ägyptischen Nationalkirche an. Wie der Sohn römischkatholisch wurde, vernehmen wir nicht. Er erhielt seine Erziehung bei den Jesuiten in Beyrut und bekundete aussergewöhnliche

Begabung. Das Französische und Lateinische ist ihm ebenso geläufig wie das Arabische und Koptische. Nach Vollendung seiner Studien wurde er in seine ägyptische Heimat zurückgeschickt. Die Jesuiten sahen in ihm ein gutes Werkzeug, die alte koptische Kirche, die als monophysitisch gilt, mit Rom zu vereinigen. Bevor er 30 Jahre alt war, wurde er zum Bischof ernannt. Aber sehr bald geriet er in Konflikt mit den Jesuiten. Anlässlich der Einweihung einer Kirche verlangte nämlich der französische Konsul als Vertreter der Schutzmacht der Katholiken den Vortritt; die gleiche Ehre beanspruchte aber auch der österreichische Konsul. Der Bischof entschied sich für Österreich, was die Jesuiten sehr verdross. Gleichwohl bewahrte Leo XIII. dem energischen Bischof sein Vertrauen und ernannte ihn einige Jahre später zum Patriarchen, womit nach der römischen Redeweise das Patriarchat von Alexandrien *wiederhergestellt* war. Das neue „Patriarchat" zählte etwa 20,000 Seelen.

Allein die Jesuiten beruhigten sich um so weniger, je mehr der neue Patriarch glaubte, seine eigenen Wege gehen zu dürfen. Dieser wurde schliesslich nach Rom zitiert und zur Resignation gezwungen, wogegen man ihm eine jährliche Pension von 7000 Franken und das Recht, den Patriarchentitel weiterzuführen, zusicherte. Das geschah vor einigen Jahren unter Pius X. Als der abgesetzte Patriarch nach Ägypten zurückgekehrt war, traten seine Freunde in der Presse heftig für ihn ein und beschuldigten seinen Hauptgegner, einen unierten Geistlichen mit Namen Sedfuvi, der Verleumdung. Indessen begannen nun für den Patriarchen die 3½ Jahre stiller Zurückgezogenheit, in denen er seine Studien machte und sein Buch schrieb. Dieses benutzte er, um sich dem griechisch-orthodoxen Patriarchen Photius von Alexandrien zu empfehlen und demselben den Antrag zu stellen, ihn als Koadjutor anzunehmen und so die mit Rom unierten Kopten in die orthodoxe Kirche hinüberzuführen. Photius sah keine Möglichkeit, auf den Antrag einzugehen: Kyrillos habe sowohl das Bischofsamt wie den Patriarchentitel auf eine Weise erworben, die von der orthodoxen Kirche nicht anerkannt werden könne; man könne ihm höchstens eine Kirche zur Abhaltung des Gottesdienstes, aber kein Einkommen zur Verfügung stellen. Madame d'Uxkull suchte zu vermitteln. Insbesondere liess sie auf ausdrückliches Ver-

langen des Patriarchen Kyrillos das Buch drucken, *in welchem dieser seine Überzeugung von der Unrechtmässigkeit der päpstlichen Machtansprüche begründet hatte.* So erschien das Werk *La Constitution Divine de l'Eglise.* Allein damit waren die Bedenken des Patriarchen Photius nicht beseitigt. Auf der andern Seite wollte Kyrillos weder auf seine Pension noch auf seine Robe verzichten. Die schwarze Farbe der orthodoxen Priesterkleidung genügte ihm ebensowenig wie das Recht, eine Kirche in Kairo benützen zu dürfen.

Als im Frühling des 1913 Jahres die Baronin d'Uxkull den Patriarchen Kyrillos zum letztenmal besuchte, verdeutete ihr dieser, dass ihm weitere Besuche nicht erwünscht seien. Bald darauf vernahm sie vom Patriarchen Photius, dass Kyrillos nach Rom verreist sei *und nicht mehr zurückkomme.* Damit ist die Geschichte zu Ende.

Die Baronin hält aber das Buch des nun wieder mit dem Papst versöhnten „Patriarchen" Kyrillos für eine sehr beachtenswerte Leistung. Wir können uns hier nicht auf eine nähere Prüfung einlassen; es genügt zur Charakterisierung des Werkes, wenn wir hier die Überschriften einiger Kapitel mitteilen. Der erste Abschnitt ist überschrieben mit: „Die Kirche ist das Reich Jesu Christi und nicht das eines Menschen." Ein anderer: „Prüfung der Worte: ‚Du bist Petrus' und ‚Weide meine Schafe'" (S. 29 ff.). Im Anschluss hieran folgt eine Studie über Luk. 20, 31. 32: „Petrus, ich habe für dich gebetet . . . stärke deine Brüder" (S. 55 ff.). Wie in diesen Abschnitten der Missbrauch nachgewiesen wird, den die römische Theologie zur Rechtfertigung des Papsttums mit den Worten Jesu treibt, so wird in einem folgenden Kapitel (S. 64 ff.) gezeigt, dass der päpstliche Jurisdiktionsprimat auch mit der Apostelgeschichte im Widerspruch steht. Hierauf (S. 101 ff.) stellt der Verfasser „die göttliche Verfassung der Kirche nach dem Glauben der drei ersten Jahrhunderte" dar. Hier finden wir folgende Thesen: „Am Anfang der Kirche hat es keinen Primat gegeben", „Der römische Primat hat seinen Ursprung *nicht* im Primate Petri" (S. 109 ff.), „Die einzige Grundlage des römischen Primates ist die Tatsache, dass Rom die Welthauptstadt war" (S. 126 ff.), „Der römische Primat hat nicht die Bedeutung einer (jurisdiktionellen) Oberhoheit" (n'a aucun des caractères de la souveraineté, S. 139 ff.). Der Verfasser gelangt mit aller Bestimmtheit zum Schluss, dass

der römische Primat Menschenwerk ist, das der von Christus gegebenen ursprünglichen Kirchenverfassung widerspricht (S. 216). Eine weitere Bestätigung dieser Tatsache findet er sodann (S. 221 ff.) in der Geschichte „der *sieben* allgemeinen Konzilien“. Auch in diesem Teile stellt er sich ganz auf den dogmatischen Standpunkt der morgenländischen Kirche.

Wir vermuten, dass sich der „Patriarch Kyrillos Makarius“ trotz der Pension und den Insignien hoher Würde auch in Rom nicht ganz wohl befindet. E. H.

ZIETLOW, Gerhard: **Der Tod.** Verlegt bei Bertelsmann, Gütersloh, 1913, 204 Seiten. Preis: ℳ 3.50, geb. ℳ 4.

Das Buch ist getragen von dem Gedanken, die Bibel stelle in allen ihren Teilen eine untrügliche Offenbarung dar, sie gäbe darum wie über viele andere Rätsel, so auch über das Wesen des Todes und seine Folgen, worüber die Wissenschaft nichts ausmachen könne, zweifellos richtigen Aufschluss. Darum glaubt Zietlow in seiner Abhandlung ein Erbauungsbuch geschaffen zu haben, das die zweifelnden Zeitgenossen erneut von der Unsterblichkeit der Seele überzeugen könne. Entsprechend soll auch die Abfassung des Buches so gehalten sein, dass es für „weitere Kreise“ lesbar sei. Für die Theologen sind die zahlreichen Fussnoten unter dem Text berechnet. Ob das Buch in seiner Weitschweifigkeit dem Grossteil der gebildeten Laien zum Lesen angenehm ist, bleibe dahingestellt. Der Theologe gewinnt auf den ersten Blick den Eindruck, dass es sich für Zietlow um die künstliche Systematisierung eines Stoffes handelt, über den die Bibel in Wirklichkeit keine einheitlichen Anschauungen gibt. Zietlow liest in die Schriften des Alten und Neuen Testamentes die orthodoxe protestantische Dogmatik hinein. Der Fachmann weiss, wie schwierig eine derartige „Beweisführung“ gerade hinsichtlich der Lehre von der Unsterblichkeit fällt. Trotzdem muss Zietlows Arbeit von der Theologie anerkannt werden: sie bietet in erschöpfender Weise eine Zusammenstellung aller den Vorwurf betreffenden biblischen Stellen und vermag so zu weiteren Untersuchungen anregend zu wirken. Sie gibt zugleich dem Prediger zahlreiche Leitsätze an die Hand, wenn es gilt, eine Traueransprache zu halten. E. MG.

Kurze Notizen.

Durch ein Dekret der Index-Kongregation vom 12. April, das von Papst Benedikt XV. in aller Form bestätigt worden ist, sind u. a. auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt worden, die oben S. 236 besprochene Publikation „La constitution divine de l'Eglise" von Cyrillos Makarius und die religiösen Essays „Von der Kirche des Geistes" von Dr. Ph. Funk, vgl. diese Zeitschrift 1914, S. 257 ff. A. K.

Neu eingegangen:

Albertz, Lic., Martin, Pastor in Stampen (Schlesien), Weltweite Ziele des Protestantismus der Gegenwart. (Separatabdruck aus der Monatsschrift „Deutsch-Evangelische im Auslande", XIII, 1914, 4—7.) Breslau 1914, Evang. Buchhandlung Gerh. Kauffmann, Altbüsserstr. 8/9. 44 S. 8°. 80 ₰.

Arnoldi, Heinr. Al., des Kurtrier. Geistl. Rates, Tagbuch vom Emser Kongress 1786. Herausgegeben von Dr. Matthias Höhler, Domkapitular und Generalvikar zu Limburg a. d. L. Mainz, Verlag von Kirchheim & Co., 1915. Gr.-8° (VII und 354 S. mit 12 Textabbildungen). ℳ 8. —, geb. ℳ 9. —.

Beiträge zur Religionswissenschaft. Herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. I. Jahrgang, 1913/14, Heft II, J. C. Hinrichs, Leipzig. Preis ℳ 6. —.

Nippold, Friedrich, Das Kaiserin Augusta-Problem. Leipzig 1914, S. Hirzel, IV, 126 S. 8°. ℳ 2. 40.

Sachsse, Eugen, Dr. Prof., Einführung in die praktische Theologie. Eine zeitgemässe Erörterung neuer Probleme und brennender Fragen. Bonn 1914, A. Marcus und E. Webers Verlag. 111 S. ℳ 2. 80.

Skipton, H. R. M., A Hundred of the Church in India 1814—1914. London, The Indian Church Aid Association, 1914, 22 S. 4 d.

Wessel, Aug., Generalsuperintendent in Detmold, Die Bibel in der christlichen Gemeinde. Pastoraltheologische Erwägungen. Vortrag. Detmold 1914, Meyersche Hofbuchhandlung, VI, 43 S. 8°. ℳ 1. 50.

Zeitschrift für Brüdergeschichte, VIII. Jahrgang, 1914. In Kommission der Unitätshandlung in Gradau. 507 S.

Druck von Stämpfli & Cie. in Bern.

Inhalt des 2. (90.) Heftes.

REVUE INTERNATIONALE ECCLÉSIASTIQUE
INTERNATIONAL CHURCH REVIEW

INTERNATIONALE
KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

*Id teneamus, quod ubique, quod semper,
quod ab omnibus creditum est.*
VINCENZ VON LERIN.

NEUE FOLGE
DER „REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE“

5. JAHRGANG JULI-SEPTEMBER 1915 Nr. 3
DER GANZEN FOLGE 23. JAHRGANG, Nr. 91

BERN
STÄMPFLI & Cie.

INTERNATIONALE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

Die «Internationale kirchliche Zeitschrift» ist die Fortsetzung der im Jahre 1892 vom internationalen Altkatholikenkongress in Luzern gegründeten «Revue internationale de Théologie». Sie verfolgt den Zweck, den romfreien katholischen Kirchen und Bewegungen als Organ zu dienen für wissenschaftliche Behandlung aktueller theologischer Fragen, sowie für dokumentierte Berichterstattung über die kirchlichen Vorgänge der Gegenwart. Man hofft, damit im Sinne der bisherigen, von Hrn. Prof. *Michaud* so verdienstvoll geleiteten «Revue internationale de Théologie» religiöse und kirchliche Verständigung zu fördern.

Die **Redakteure** der Zeitschrift sind Prof. *Franz Kenninck,* Präsident des theologischen Seminars in Amersfoort, Prof. Dr. *Rudolf Keussen,* Professor am theologischen Seminar in Bonn, und Dr. *Adolf Küry,* Pfarrer in Basel.

Herausgeber ist das schweiz. christkatholische Presskomitee.

Jeder Redakteur und Mitarbeiter hat seine Beiträge zu unterzeichnen und ist nur für die eigenen Arbeiten verantwortlich.

Die Zeitschrift erscheint in Quartalheften von 120—150 S. 8° zum Jahrespreis von *Fr. 12.* Das Einzelheft kostet *Fr. 3.*

Abonnements nehmen Stämpfli & Cie. in Bern und jede Buchhandlung entgegen. Zahlung bei direktem Bezug auf Postcheckkonto der Firma Stämpfli & Cie. Nr. 169, Bern, oder durch Postanweisung. Ausstehende Abonnements werden mit dem Heft des zweiten Quartals durch Nachnahme unter Zuschlag der Gebühr erhoben.

* * *

REVUE INTERNATIONALE ECCLÉSIASTIQUE

La **Revue internationale ecclésiastique** est la continuation de la «Revue internationale de Théologie», fondée au Congrès ancien-catholique international de Lucerne en 1892. Elle sera un organe des Eglises catholiques indépendantes de Rome et aura pour but la discussion scientifique des questions théologiques actuelles. Elle documentera ses lecteurs sur les événements ecclésiastiques du temps présent. En marchant sur les traces de la «Revue internationale de Théologie», dirigée avec autant de dévouement que d'érudition par M. le professeur Dr *E. Michaud,* de l'université de Berne, on espère faire connaître les principes et les doctrines de l'Eglise ancienne-catholique et de faciliter l'union des Eglises chrétiennes par l'élucidation des questions qui les divisent encore, en établissant ainsi un lien de fraternité chrétienne.

Les **rédacteurs** de la nouvelle Revue seront M. le professeur F. Kenninck, président du Séminaire théologique d'Amersfoort (Hollande), M. le Dr Rodolphe Keussen, professeur au Séminaire théologique de Bonn (Allemagne), et M. le Dr Adolf Küry, curé à Bâle.

Le Comité de la presse catholique-chrétienne est l'éditeur de la Revue. Chaque rédacteur et collaborateur signera ses articles et est responsable pour ses travaux.

La Revue paraîtra en livraisons trimestrielles de 120 à 150 pages 8°, au prix annuel de 12 francs. Chaque livraison coûte 3 francs.

On peut s'abonner à l'imprimerie Stämpfli & Cie à Berne et dans chaque librairie, ainsi qu'aux bureaux de poste. En la recevant directement, on peut payer au compte de chèque postal No 169 de l'imprimerie Stämpfli & Cie à Berne, ou par mandat postal. Tout abonné qui n'aura pas soldé ses abonnements à temps, recevra la seconde livraison contre remboursement postal et à ses frais.

AUSSCHAU.

Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur.

(Fortsetzung.)

Die Durchdringung der Welt mit dem Geiste christlicher Liebe ist gewiss einer der am stärksten empfundenen Antriebe der christlichen Mission. Die Vaterliebe Gottes, die in Christo der Menschheit bezeugt und offenbart ist, soll ihren Wiederschein in der Bruderliebe finden, die Glied um Glied der Gemeinschaft Jesu ergreift und sie zu einem Leibe verbindet. Allein die Wege, die den Einzelnen in die religiös-soziale Gemeinschaft der Kirche hineinführen, sind fast schon von ihren geschichtlichen Anfängen an durch sehr verschiedene Motive bestimmt. Die Glut persönlicher Überzeugung ist der durch Geburt, Erziehung und Überlieferung begründeten Anhänglichkeit verbunden. Ekstatische Begeisterung steht neben der kühlen politischen Berechnung, die schliesslich in der weltumspannenden Organisation der Kirche ein Mittel sieht, die Einheit des römischen Staatswesens mit geistigen Kräften zu sichern.

Doch dem Ausgleich zwischen Staat und Kirche geht neben den jahrhundertelangen Verfolgungskämpfen eine Auseinandersetzung der geistig führenden Kreise auf beiden Seiten voraus, in der man den sittlichen und religiösen Wert der antiken Kulturwelt und des römischen Staatsideals und der christlichen Glaubenswelt und Sittlichkeit gegeneinander abmisst — hier der etwas kümmerliche Spott eines Lucian und die gewaltigen und höchst ernsthaften Angriffe eines Celsus und Porphyrius, dort die lange Reihe der christlichen Apologeten mit Justin beginnend und in Augustins grossem Werke „De civitate Dei“ den

krönenden Abschluss findend. Aus den Vorwürfen, welche die Fürsprecher der antiken Welt gegen die Christen erheben, greifen wir zwei als besonders bemerkenswert heraus, weil sie die völlig verschiedene Orientierung der antiken und christlichen Lebensauffassung klar zum Ausdruck bringen. Der erste geht dahin, dass die Christen dem Staate keine Ehrfurcht entgegenbringen, und dass sie darum den Kaiserkult, gleichsam das Symbol der religiösen Ehrfurcht vor der allumfassenden Macht des Staates, ablehnen. Der zweite wirft den Christen ganz allgemeine Weltfremdheit vor, sie seien „infructuosi in negotiis[1]). Ihre Lehre, dass man der Welt absterben müsse, und dass die wahre Heimat des Christen im Himmel liege, wird mit dem sarkastischen Spott bedacht: am besten wäre es für die Christen, Selbstmord zu begehen und dadurch andere der lästigen Pflicht zu entheben, sich mit ihnen befassen zu müssen[2]).

Solchen Vorwürfen stellte die Christengemeinde der ersten Jahrhunderte das stolze Bekenntnis gegenüber, in dem sie sich „gegen alle Einwürfe und Wendungen der Polemik gesichert glaubte“: wir sind Gottes auserwähltes Volk, an dem sich sein Heilsratschluss für die Menschheit vollendet[3]). Nur um unseretwillen verzögert sich das nahe bevorstehende Ende der schon „gealterten“ Welt[4]). Unserem Gebet ist wie der Bestand des römischen Reiches, so auch die Erhaltung der Welt zu danken[5]). Denn deren Untergang (clausula oder consummatio saeculi) wäre sicher zu erwarten, wenn das Imperium zerfiele. In dieser eigentümlichen Vorstellung treffen römische und altchristliche Staatsauffassung zusammen. Das römische Staatswesen gilt so unbedingt als das Staatswesen schlechthin, dass sein Untergang den Bestand der Menschheit, ja der Welt selbst gefährdet. Die politische findet ihr Seitenstück in der physischen Katastrophe[6]).

Auf diesem Boden ergibt sich für den Christen die Möglichkeit zu einer wenn auch eingeschränkten religiösen Bewertung

---

[1]) Tertullian, Apologeticum, c. 42.

[2]) Justin, M., Apol. II, 4.

[3]) Harnack, A., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, S. 178; vgl. überhaupt das 6. Kapitel dieses Werkes.

[4]) Tertullian, De spectaculis, c. 30; De exhort. castitatis, c, 6., cf. II Thessalon. 2, 6 ff.

[5]) Tertullian, Apologeticum, c. 32, 39.

[6]) l. c. c. 20.

des Weltstaates und seiner Aufgaben. Sie stützt sich vornehmlich auf den allgemeinen Gedanken, dass die Welt Gottes Schöpfung ist, und dass die göttliche Vorsehung sich auf alle Gebiete der Schöpfung in ihrem Werden und Vergehen erstreckt. Tragen sie doch alle, auch die edelsten und höchsten, den Stempel der Vergänglichkeit. Nur wie ein Vorhang ist die vorübergehende Schönheit der Welt (mundi species) vor die Ewigkeit gespannt[1]). Gott, zeitlos in seinem Wesen, hat die Welt als die dem Zeitverlauf zugrunde liegende Materie geschaffen (saeculum corpus temporum fecit), und umfasst mit seinem Schöpferwillen alles, was in der Zeit geschieht: Leben, Wachstum und Untergang der Staaten[2]). Seiner Allmacht unterworfen ist der Erdkreis, der beherrscht wird, und der Mensch, der ihn beherrscht (orbis qui regnatur, et homo ipse qui regnat). Auch die Kaiser wissen es, dass sie ihre Herrschaft und ihr Leben Gott verdanken[3]). Die Anerkennung dieser göttlichen Ordnung bedingt nun ohne weiteres eine loyale Haltung der altchristlichen Gemeinden gegenüber dem kaiserlichen Regiment. Das Wort des Herrn: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist", und die es erläuternden Mahnungen des Apostels im Römerbrief[4]) finden in immer neuen Wendungen ihren Wiederklang in der altchristlichen Literatur. Auch hier sei Tertullian unser Kronzeuge! Indem er die Majestät des Kaisers Gott unterordnet, glaubt er ihn um so mehr Gott anzuempfehlen, „dem allein ich ihn unterstelle[5]). Nicht auf äussere Mahnung hin (sine monitore), sondern von Herzen beten die Christen für den Kaiser und den ungestörten Bestand des Reiches[6]). Durch eine religiöse Verpflichtung ist ihnen ihre Haltung vorgezeichnet[7]). Das Gebot der Nächstenliebe findet besonders auch dem Kaiser gegenüber Anwendung[8]). Um des Glaubens willen kommen die Christen mit peinlicher Gewissenhaftigkeit ihren Steuerverpflichtungen nach[9]). Sie wissen über-

[1]) l. c. c. 48.
[2]) l. c. c. 26.
[3]) «Ideo magnus est (Caesar), quia caelo minor est; illius enim est ipse, cuius et caelum est et omnis creatura. Inde est imperator, unde et homo antequam imperator, inde potestas illi unde et spiritus.» l. c. c. 30.
[4]) Röm. 13, 1 ff.
[5]) Apologeticum, c. 33, cf. ad Scapulam, c. 2.
[6]) Apologeticum, c. 30, cf. 31, 32, 39.
[7]) «pro magno id iuramento habemus». Apologeticum, c. 32.
[8]) l. c. c. 36 und 39.
[9]) l. c. c. 42, cf. adv. Marcionem IV, 38.

dies recht wohl, was der Staat als Schützer des Rechtes und einer geordneten Verwaltung für sie bedeutet, falls er im Rahmen der ihm zukommenden Befugnisse bleibt. Werden diese jedoch überschritten, so wird seine Herrschaft zur Tyrannei. Die Besorgnis vor dem tumultuarischen und unsicheren Rechtsverfahren, das in den Prozessen gegen die Christen vielfach üblich war, hat Tertullian diese Bemerkung in den Mund gelegt [1]. Zugleich aber eröffnet sie uns einen Ausblick in eine in weiten Kreisen der christlichen Gemeinden vorwaltende Stimmung, die sich sehr erheblich von der theoretisch so stark betonten Loyalität gegenüber dem Staate unterscheidet.

Allerdings waren das Wesen und die Verwaltungspraxis des römischen Staates nicht dazu angetan, den Glauben zu stützen, dass er „Gottes Ordnung" in dieser Welt darstelle. Viel mehr musste er für den religiösen und sittlichen Massstab des Christen als ein Gebilde erscheinen, das Gottes Ordnung geradezu umkehrte und den schroffen Satz rechtfertigte, dass zwar die Welt (saeculum) Gott gehöre, die Einrichtungen dieser Welt (saecularia) aber dem Teufel [2]. In ihnen allen drückt sich die Überhebung der gottabgewandten Menschheit aus. Ihre sittlich-religiöse Verkehrung spiegelt sich in der metaphysischen wie in der politischen Überwertung der Welt. Metaphysisch erscheint nun die Schöpfung als „Nebenbuhlerin Gottes" [3], politisch läuft diese Verkehrung in den Anspruch des Kaisers auf göttlichen Kultus aus [4]. Die unbedingte Ablehnung dieser politisch-religiösen Forderung ist bekanntlich der Hauptgrund für die von seiten des Staates gegen die Christen ins Werk gesetzten Verfolgungen gewesen. „Itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur. Summa haec causa, immo tota est [5]. Die antike Staatsvergötterung ist dann vor dem unbeugsamen Willen derer zerfallen, die nicht zwei Herren dienen wollten. Unter tausend Schwierigkeiten gingen sie ihren geraden, jeden Kompromiss ablehnenden Weg, und der Erfolg war: das Christentum hat die politische Religion entwurzelt [6].

---

[1]) l. c. c. 2.

[2]) de spectaculis, c. 15.

[3]) de corona, c. 2., der Grund hierfür: de spectaculis, c. 2.

[4]) Vgl. hierzu K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche, S. 13.

[5]) Tertullian, Apologeticum, c. 10, cf. 28 und die Stellen aus Ulpian b. Neumann, S. 13.

[6]) Harnack a. a. O., S. 214.

Doch die Kampfesstellung gegen den Staat hat auch das Urteil über ihn in der stärksten Art beeinflusst. Schon die Bildersprache der Apokalypse bezeichnet die Reichshauptstadt Rom als die grosse Hure [1]). Pergamon in Kleinasien, wo der erste Tempel der Roma und des Augustus stand, galt ihr als der Thron Satans [2]). Krieg und Gewalttat haben die Grösse des römischen Reiches begründet; aus der Zerstörung fremder Staaten, Städte, Tempel und Kulte ist die beherrschende Einheit seiner Macht erwachsen [3]). Entsprechend sind auch die Gesetze, der Ausdruck des staatlichen Machtwillens, nicht vom Himmel gefallen, sondern von Menschen gemacht. Nicht die Dauer ihrer Geltung, nicht die Würde ihrer Urheber, sondern allein ihre Billigkeit empfiehlt sie. Nicht sich selbst, sondern denen, von welchen sie Befolgung erwarten, schulden sie Rechenschaft [4]). So kann es denn auch für die Christen keine Gewissensverpflichtung geben, einem ungerechten Gesetze zu folgen [5]). Viel schärfer noch lauten die Äusserungen des Origenes in seiner Apologie gegen Celsus [6]); unter Berufung auf das Gesetz der Wahrheit fordern sie geradezu zum aktiven Widerstand gegen die Gesetze der Sünde auf. Alles, was mit dem Staate zusammenhängt und von ihm ausgeht, wird für diese Gesinnung verdächtig. Die Worte, die die sittliche Welt gleichsam in zwei in ihrem Wesen entgegengesetzte Teile zerspalten, werden auch auf das Reich Gottes und die irdischen Reiche übertragen: „Man kann nicht zwei Herren dienen, nicht Gott dienen und dem Mammon.“ Die Ämter des heidnischen Staates, seine Ehrenstellen, seine öffentlichen Feste, — sie alle sind von symbolischen Erweisen der Idolatrie umgeben [7]). Der christliche Soldat, der sich weigert, aus Anlass einer Geldspende des Kaisers den üblichen Kranzschmuck anzulegen, wird von Tertullian in fast überschwänglichen Worten gefeiert [8]). Die Schrift „de corona“, welche diese Episode aus den Christenverfolgungen berichtet, ist übrigens in allen ihren Ausführungen von einer tiefen Ab-

---

1) Apokalypse 17, 1 ff.
2) Apokalypse 2, 13.
3) Tertullian, Apologeticum, c. 25.
4) l. c. c. 4.
5) adv. nationes, c. 6.
6) Origenes c. Celsum I, 1; VIII, 56.
7) de corona, c. 13.
8) l. c. c. 1.

neigung gegen den Militärdienst erfüllt. Das Schwert ist zur Verteidigung Christi nicht geeignet. Der Kriegsdienst leistende Christ gilt bei dem Herrn soviel als ein Heide. Aus dem Heerlager des Lichts geht er in das Heerlager der Finsternis über und verübt dabei eine Art von religiöser Fahnenflucht. Nur die Soldaten nimmt Tertullian von seinem Urteil aus, die, ursprünglich Heiden, während ihres Dienstes erst gläubig geworden sind. Aber man merkt ihm an, dass ihn zu dieser Einschränkung nur die neutestamentlichen Vorbilder gläubig gewordener Krieger veranlassen, und so endigt seine Darlegung mit dem den vorausgehenden Ausführungen widersprechenden, sicher widerwilligen Zugeständnis: Nimm an, dass der Kriegsdienst, abgesehen vom Tragen der Kränze, erlaubt ist[1]). Nicht in der Richtung dieses Kompromisses liegt dagegen das schroffe Urteil: jeder Beamte müsse sich als ein „minister idolatriae“ erweisen[2]).

Unter solchen Voraussetzungen ist es wohl begreiflich, dass die christlichen Gemeinden sich wie ein Fremdkörper im Staate fühlen mussten. Ihr Reichswesen *(πολίτευμα)* liegt schon nach den Worten des Philipperbriefes im Himmel[3]); ihm allein gilt ihre Sehnsucht. Der Gegensatz zwischen dem völlig transzendenten christlichen Wesen und dem auf das Diesseits eingestellten politischen Streben verdinglicht sich in dem Hirten des Hermas in dem Bilde zweier einander gegenüberstehenden Städte. Als Fremdling steht und lebt der Christ in der Stadt des Diesseits; sie ist nicht sein Eigentum, steht vielmehr unter der Gewalt eines anderen (des Kaisers); seinen Gesetzen und Ordnungen ist sie unterworfen. Der Christ aber soll sich von ihr fernhalten, um nicht das Gesetz der himmlischen Stadt zu verläugnen. Nur so kann er die ihm eigene Aufgabe erfüllen und das Heil erlangen[4]). Wir sehen, wie abschliessend und ausschliessend die Jenseitsstimmung auf weite Kreise der Christenheit wirkte, eine Stimmung, für die wieder Tertullian einen sentenzenhaft zugespitzten Ausdruck gefunden hat. Dem Vorwurf der Interesselosigkeit der Christen für die Aufgaben des Vaterlandes und des Reiches begegnet er mit dem Satz: Niemand wird für einen anderen geboren, um am Ende für sich

---

[1]) l. c. c. 11; zu der ganzen Frage vgl. auch de idolatria, c. 19.

[2]) de idolatria, c. 17 u. 18.

[3]) Philipp. 3, 20.

[4]) Pastor, III similit. 1 b. edit. Alb. Dressel, 1857, p. 483.

selbst zu sterben (nemo alii nascitur morituris tibi[1]). Daneben bedarf es kaum noch der Versicherung, dass den Christen jedes Interesse für Politik fehle; sie haben wohl eine weltweite Mission[2]), — ihre Lebenshaltung aber bedingt eine konventikelhafte Abschliessung gegenüber allen weltlichen Einrichtungen und Begebenheiten. Gewiss dürfen wir nicht vergessen, dass die hierher zielenden Äusserungen Tertullians den Stempel persönlicher Übertreibung an sich tragen, wie denn der Rigorismus seiner Anschauungen ihn schliesslich dem Montanismus in die Arme geführt hat. Aber letzten Endes ist doch der Montanismus der erste, im Laufe der Geschichte immer wieder hervorgetretene Protest gegen eine Angleichung des Christentums an die Welt, getragen von der Sorge um die Erhaltung der Reinheit des sittlichen und religiösen Ideals, das die Gemeinde der Heiligen in sich darstellen sollte.

Dass dieser Protest unwirksam bleiben musste, mochte vorerst daran liegen, dass für eine in die Breite gewachsene menschliche Gemeinschaft[3]), der viele Berufene, aber wenig Auserwählte angehörten, das Atmen und Leben in so überirdisch reiner Luft, wie sie der Ethik der Bergpredigt eigen ist, überhaupt nicht mehr möglich war. Aber ebenso bestimmend war der Umstand, dass der Protest mit Gesichtspunkten verquickt war, die eine doch recht beschränkte Auffassung der Religion des Geistes und der Kraft verrieten und dem montanistischen Christentum, wie schon gesagt wurde, einen konventikelhaften Charakter aufgedrückt haben. Denn mag auch Tertullian im Apologetikum versichern: wir sind keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, keine Waldmenschen und Lebensflüchtlinge. Wir sind dessen stets eingedenk, dass wir Gott als Herrn und Schöpfer Dank schuldig sind und verschmähen keine der Früchte seiner Werke. Allerdings zügeln wir uns, damit wir von ihnen nicht masslos oder in verkehrter Art Gebrauch machen. Somit leben wir mit euch in dieser

---

[1]) Neumann, a. a. O., S. 195, umschreibt den Sinn der in ihrer Prägung etwas schwer übersetzbaren Worte Tertullians mit dem Satze: ein jeder sterbe für sich selber und lebe also auch nicht um eines anderen willen.

[2]) «Nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus mundum.» Apologeticum, c. 38.

[3]) Siehe Harnack, A., Mission und Ausbreitung des Christentums, Buch IV; bei Tertullian namentlich die oft zitierte Stelle Apologeticum, c. 37, und ad Scapulam, c. 2.

Welt zusammen und benutzen das Forum, die Fleischhallen, die Bäder, die Kaufläden, die Werkstätten, Ställe, Jahrmärkte und übrigen Handelsgelegenheiten. Wir gehen zu Schiff und tuen Kriegsdienst, treiben Ackerbau und Handel, üben mit euch die gleichen Kunstfertigkeiten aus und bieten die Erzeugnisse unserer Arbeit der Öffentlichkeit zum Gebrauche dar [1]), — daneben steht die rücksichtslose und schroffe Prüfung und Verwerfung fast aller Lebensberufe für den Christen in der Schrift „über den Götzendienst". In ihr aber wendet sich Tertullian an die gläubige Gemeinde, um ihr die letzten Folgerungen aus ihrer religiösen Lage, die bis zum Unbedingten getriebenen sittlichen Verpflichtungen klarzulegen. Es ist der Spürsinn des Fanatikers, der hier die wirklichen oder auch nur möglichen Beziehungen der Handwerke wie der freien Berufe zum Götzendienste aufdeckt, um mit der unerbittlichen Forderung zu schliessen: Der Christ muss um des Herrn willen jeden Kreuzesweg zu gehen bereit sein, er muss, wenn Gott es fordert, die Eltern, Gatten und Kinder verlassen können, um wieviel mehr Besitz, Amt und Beruf! Bedenken, dann Mangel und Not leiden zu müssen, werden mit der Bemerkung zurückgewiesen: „fides famem non timet [2]). Der religiöse Idealismus, der die Fäden der stärksten Lebensnotwendigkeiten zu zerreissen entschlossen ist, wird mühelos das leichtere Gespinnst der sinnlichen Vergnügungen und Freuden zur Auflösung bringen: nichts darfst du mit den Freuden der Heidenwelt gemein haben, musst ihnen vielmehr entgegen sein. „Die Welt wird frohlocken, ihr aber werdet trauern [3])." In jedem Genuss regt sich die verbotene Begierde nach dieser Welt [4]) — darum soll der Christ ihm aus dem Wege gehen: er soll das Theater mit seinen Schauspielen, die Zirkusspiele meiden. Die Welt des Glaubens wird ihm reichen Ersatz bieten — vollends dann, wenn über diese vergängliche und sündige Welt das Gericht erfolgt [5]). Schon jetzt ergeht sich der Geist des Gläubigen, den künftigen Triumph ahnend, ausser ihren Schranken: Extra saeculum estis [6]).

---

[1]) Apologeticum, c. 42.
[2]) de idolatria, c. 12; vgl. auch c. 8, 11, 17, 18.
[3]) Joh. 16, 20; siehe de corona, c. 13.
[4]) de spectaculis, c. 14: «concupiscentia saeculi».
[5]) l. c. c. 24, 29, 30.
[6]) ad martyres, c. 2.

Auch Tertullian scheint hier — wenigstens deuten die von ihm verwendeten Bilder und Gleichnisse darauf hin [1]) — dem Hochflug platonischer Gedanken zu folgen, der keine Berührung zwischen der göttlichen Idealwelt und der irdisch vergänglichen Welt der Sinne zulässt. Aber eine enge Flugbahn bleibt diesen Gedanken zugemessen. Denn nicht in der Welt der Ideen lebt letzthin Tertullians Glaube, sondern in der Welt der sinnlich greifbaren, geschichtlich zu erweisenden Tatsachen. Es ist daher keine Rede davon, dass er nach dem Vorbild und in der Weise Justinus oder eines Clemens von Alexandrien die Logoslehre für eine Vermittelung zwischen den christlichen Glaubensgedanken und dem Ideengehalt der griechischen Philosophie nutzbar zu machen verstünde. Der schöne Gedanke von dem testimonium animae naturaliter christianae bleibt sehr dürftig in seiner Ausführung [2]). Dagegen wiederholt er das bei den altchristlichen Apologeten immer wieder vorgetragene Märchen, dass die bei den griechischen Dichtern und Philosophen sich findenden Wahrheiten auf irgend einem Wege der jüdischen Offenbarung, also Moses und den Propheten, entlehnt sein müssten [3]). — Nur ein formaler Wert kommt den weltlichen Studien zu, insofern sie eben die Grundlage für die Erkenntnis der göttlichen Dinge darbieten [4]). Im übrigen spricht Tertullian im Advokatenstyl von der Philosophie und ihrer Bedeutung: „Was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen miteinander gemein? Unsere Lehre stammt aus Salomons Halle, welcher selbst uns hinterliess, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Es mögen die sich hüten, die ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum eingeführt haben. Nach Jesus Christus bedürfen wir des Forschens nicht mehr, noch des Untersuchens nach verkündetem Evangelium. Wenn

---

[1]) l. c. Der Vergleich der Welt mit einem Kerker und die Ausführung dieses Vergleichs erinnert sehr stark an die entsprechenden Ausführungen in Platons Phaedon.

[2]) Apologeticum, c. 17: «Die Zeugnisse der Seele sind ebenso wahr als einfach, ebenso einfach als alltäglich» schreibt hierzu Tertullian, de testimonio animae, c. 5. Seine Gedanken bewegen sich hier allerdings fast ganz auf der Bodenfläche des Alltäglichen.

[3]) Apologeticum, c. 47.

[4]) de idolatria, c. 10: «quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt?»

wir glauben, so wünschen wir über den Glauben hinaus weiter nichts mehr [1].“ „Mit dem Glauben hört alles Suchen und Finden auf. Christus selbst hat diese Grenze bestimmt, der nicht will, dass du etwas anderes glaubst, als was er gelehrt hat und folglich auch nichts anderes suchest [2].“ Der Glaube mag noch so paradox sein, das empfiehlt gerade seine Glaubwürdigkeit [3].

Nichts zu wissen, was dem Glauben entgegen ist, heisst alles wissen [4]. Das Gefühl für die unbedingte Überlegenheit des Glaubens gegenüber dem Vernunftwissen beruht bei Tertullian gewiss auf der persönlichen Neigung, dem Handgreiflichen und Sinnenfälligen, dem geschichtlich Bezeugten und durch Glaubensregel festgelegten weit grösseres Vertrauen entgegenzubringen als den durch mühevolle und schwierige Überlegung gefundenen, zudem durch keine sichtbare Evidenz gestützten Ergebnissen der Dialektik. Diese erscheint ihm nur als eine „Kunst zum Aufbauen und Zerstören, verschmitzt in ihren Behauptungen, gezwungen in ihren Schlüssen, strenge in ihren Beweisen, sich abmühend in ihren Kontroversen und dabei sich selbst zur Last, alles erwägend, um schliesslich nichts zu Ende zu führen [5]. — Nur die Neigung zum Unglauben [6] bringt es fertig, in der christlichen Lehre eine Art von Philosophie zu sehen; denn während die Philosophen nur scheinbar ein Interesse für die Wahrheit zeigen, um sie tatsächlich zu verfälschen, ist es den Christen wirklich und um ihres Seelenheiles willen ein Bedürfnis, sie zu besitzen. Für sie handelt es sich dabei nicht um eine subtile dialektische Überlegung, sondern um einen gesicherten Besitz, um Tat und Leben. „Jeder christliche Handwerker hat Gott gefunden und tut ihn kund und beantwortet in der Folge alles, was man in bezug auf Gott fragen kann, durch die Tat, während Plato behauptet, dass es schwer sei, den Weltbaumeister zu finden und den gefundenen

---

[1]) de praescriptione haereticorum, c. 7.

[2]) l. c. c. 10.

[3]) De carne Christi, c. 5; Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.

[4]) de praescriptione haereticorum, c. 14.

[5]) l. c. c. 7.

[6]) Die «incredulitas» behandelt die christliche Lehre «non utique divinum negotium, sed magis philosophiae genus». Apologeticum, c. 46.

allen mitzuteilen[1])." Mit Behagen geht Tertullian die Berichte und Anekdoten durch, die den Tiefstand der Sittlichkeit bei den meist gerühmten Philosophen zeigen sollen, um mit dem pathetischen Ausruf zu schliessen: „Was haben schliesslich der Philosoph und der Christ miteinander gemein, der Schüler Griechenlands und des Himmels? der Bewerber um Ruhm und der um Leben? der Wortmacher und der Tatenvollbringer? der Zerstörer und der Erbauer der Dinge? der Freund und der Feind des Irrtums? der Verfälscher der Wahrheit und ihr Wiederhersteller, ihr Dieb und ihr Wächter?[2])." Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man Tertullian nach solchen Äusserungen, die sich übrigens aus seinen Schriften leicht vermehren liessen, einen blinden und gefährlichen Bildungshass zum Vorwurfe macht; gefährlich darum, weil seine Gesinnung, hätte sie sich in der Kirche durchsetzen können, das Christentum heimatlos und ohne Wurzel in der Welt des Geistes gelassen hätte[3]). So ist er nur der Wortführer einer Partei geworden, die sich vermöge der Enge ihres Gesichtskreises selbst zur Isolierung bestimmte. Wohl ist sie in ihrer Art niemals ausgestorben, sondern hat immer wieder Anhänger gefunden, die den sektenhaften Hochmut Tertullians gegen Kultur und Geistesbildung teilen. Aber stärker und schliesslich siegreich waren doch die Kräfte, die das Christentum als eine allumfassende Wahrheit erkannten, in der auch das Geisteserbe der vorchristlichen Zeit wohl aufgehoben war. Nur zeigen uns die Wirbel und Strudel der Gegenströmung, als deren beredtester Anwalt zweifellos Tertullian gelten darf, mit welchen Widerständen die Denker zu ringen hatten, die wie Clemens von Alexandrien und Origenes „für die Gebildeten der ganzen Welt schrieben und das Christentum in die Weltbildung überführten"[4]).

Eine Würdigung des Eigenartigen und Bedeutsamen in der philosophischen Durchdringung der christlichen Glaubenslehre

---

[1]) l. c.

[2]) l. c. am Ende; vgl. übrigens zu diesen Ausführungen Joh. Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 104 f.

[3]) Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Werke, Bd. 7, Abt. 1, S. 332 f., hat sich denn auch Tertullian als typischen Vertreter des «ressentiment» und sklavischer Weltverachtung nicht entgehen lassen.

[4]) A. Harnack, Dogmengeschichte, I³, S. 590.

durch die alexandrinische Schule liegt ausser dem Kreise unserer Betrachtung. Nur ein paar Bemerkungen mögen hier eingeschaltet werden, die dem Nachweis dienen sollen, wie durchaus entgegengesetzt die sittliche Bewertung des Erkenntnisstrebens bei Clemens und seiner Schule im Vergleich zu der durch Tertullian vertretenen Geistesrichtung gehalten ist. Diese sieht in der Dialektik ein müssiges, meist von Ruhmsucht und Überhebung geleitetes Gedankenspiel, die Philosophen werden als die Patriarchen der Häretiker verschrien[1]. — Dagegen preist Clemens die Erkenntnis *(γνωσις)* als die Vollendung des Glaubens, indem sie ihn zur Unfehlbarkeit, Wissenschaft und zu vollkommenem Verständnis erhebt[2]; mehr noch: die Erkenntnis ist Selbstzweck und müsste selbst dann noch um ihrer selbst willen vom Gnostiker gewählt werden, wenn die ewige Seligkeit von ihr getrennt wäre[3]. — Bei Tertullian ist das menschliche Geistesleben ganz der Eitelkeit des Irdischen ausgeliefert, bei Clemens erscheint es in seiner Vollendung als das höchste Gut und trägt auf seinen Flügeln den Menschen zu Gott empor. Tertullian lässt den Menschen auch im Gebiete des Glaubens im Stande der Unmündigkeit; seine Religion ist die Religion der Autorität und des Gehorsams. Clemens dagegen werden die Zeugnisse der Offenbarung Anlass für eine Entwicklung des Geisteslebens, in der es die volle Mündigkeit der Erkenntnis findet. Seither aber ist die zur divina sapientia geweihte Glaubensphilosophie ein Bestandstück in dem Geisteserbe geworden, das die Kirche von Jahrhundert zu Jahrhundert als Überlieferung und Aufgabe dem Kreise ihrer Denker hinterlassen hat.

Allerdings dürfen wir nicht übersehen, dass die Konzentration der metaphysischen Begriffe um den Gottesbegriff, die Vertiefung in die religiös-psychischen Zuständlichkeiten der Weltentrücktheit, kurz der transzendente Charakter der neuplatonischen Philosophie in hohem Masse dazu beigetragen haben, eine Verschmelzung zwischen ihr und dem tieferen Gehalt der Glaubensvorstellungen, wie die kirchliche Überlieferung ihn

---

[1]) Tertullian, de anima, c. 3.

[2]) Clemens, Stromata VI, 9 und 10; VII, 10. — *πίστις οὐκ ἄνευ γνώσεως.* Strom. V, 1. *πλέον ἐστὶν τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι.* VI, 14.

[3]) Stromata, IV, 22.

darbot, zu ermöglichen [1]). An den grossen religions-philosophischen Werken des Clemens wie des Origenes lässt sich das leicht deutlich machen. Die eindrucksvollsten Zeugnisse aber liegen darüber bei Augustinus vor. Was er der neuplatonischen Philosophie für seine geistige Entwicklung verdanke, berichtet er in der wohl kurz vor seiner Taufe verfassten Schrift gegen die Akademiker: sie hat mich von dem Aberglauben (des Manichäismus), in den ich mich gestürzt hatte, befreit. Denn sie lehrt mich in Wahrheit, dass schlechterdings nichts irgend ein Wert beizulegen, vielmehr alles gering zu schätzen sei, was mit sterblichen Augen geschaut wird und überhaupt Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung ist. Die Philosophie verspricht den wahren und verborgenen Gott klar zu zeigen, und sie lässt mich ihn bereits wie durch lichtes Gewölk schauen [2])." — „Der Name des Philosophen", so erklärt er noch im Gottesstaat, „bedeutet einen Freund der Weisheit; ist aber die Weisheit Gott selbst, durch die alles geschaffen wurde, wie die göttliche Autorität und Wahrheit es zeigt, so ist der wahre Philosoph ein Liebhaber Gottes [3])." In den unwandelbaren Gesetzen, die über allem Leben ordnend walten, findet er den Sinn aller Wirklichkeit und alles Geschehens, die göttliche Vernunft selbst. Indem er sich in diese versenkt, wird dem Denker die Seligkeit zuteil, die der Besitz des höchsten Gutes, der allumfassenden Wahrheit nämlich, in sich schliesst. In der Konsequenz dieser Gedanken scheint das rationalistische Lebensideal Spinozas mit seiner amor intellectualis Dei zu liegen. Doch von dem Wege, der zu diesem Ziele führt, biegt Augustinus unter dem Einfluss von Motiven ab, die ausser der Sphäre des Denkens liegen. Das erste und massgebende Motiv dieser Art ist durch die Mystik seiner Weltanschauung gegeben. Auch auf das menschliche Erkenntnisstreben übt die göttliche Gnade ihren Einfluss aus. Nur dem Zufall ist es daher, meint Augu-

---

[1]) Wie stark unter den neuplatonischen Gegnern des Christentums Porphyrius diese ideellen Zusammenhänge empfunden hat, ist von Harnack mit Recht hervorgehoben worden. Mission und Ausbreitung des Christentums, S. 355; cf. Augustin, de Civ. Dei VIII, 10.

[2]) Contra Academicos I, 1, 3, und III, 20; cf. Confessiones VII, 20, 26; s. hierzu F. Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe, S. 42 ff.

[3]) de Civitale Dei VIII, 1.

stinus, zu danken, wenn in vorchristlicher Zeit die Philosophen Wahres und mit dem christlichen Glauben Übereinstimmendes gefunden haben[1]. — Das zweite Motiv, das ihn über den Rationalismus hinausführt, entstammt seiner lebenskundigen Psychologie. Das Denken, so lehrt er, folgt nicht nur seinen eigenen Antrieben, sondern ebenso häufig den blinden und irregeleiteten Instinkten des Willens. Und wie diese die Ordnung der moralischen Welt zerstören, so verkehren sie auch die ideale Ordnung der göttlichen Wahrheit zu lauter Widersprüchen. Auf Nebenwegen der Polemik sehen wir aus diesem Grunde Augustinus seine Anerkennung der platonischen und neuplatonischen Philosophie widerrufen; statt dessen macht er ihren Denkern „Mangel an Demut" zum Vorwurf[2]. Schliesslich rechnet er die Philosophen überhaupt „zur Stadt des Teufels, und diese heisst wohl, wegen der Verwirrung, in der sie sich untereinander befinden, Babel"[3]. Im ganzen kann also nur mit bestimmten Einschränkungen die Rede davon sein, dass Augustin die Ergebnisse der antiken Geistesphilosophie mit den Forderungen der christlichen Glaubenslehre zu einem zusammenfassenden Ausgleich gebracht hätte. Der vollendete Bau seiner Gedanken lässt allerdings in dem verwendeten Material, wie in Ausführung und Styl den platonischen Idealismus erkennen; er verdankt ihm Wesentliches. Aber zwiespältigen Herzens hat er dieser Dankespflicht gedacht. Der Theologe in ihm hielt dem Philosophen vor, dass er nur der göttlichen Gnade die Erkenntnis der Wahrheit zu danken habe, dass keine menschliche Leistung in sich selbst wertvoll und, wenn sie dazu gemacht werde, ein Zeugnis der Überhebung und des Stolzes sei. Ein Bruch geht durch sein Leben und sein Denken[4]. Durch seine Bekehrung ist er sich selbst in vieler Hinsicht fremd geworden. Aber er hat trotz aller Betonung seiner kirchlichen Orthodoxie weder den Neuplatoniker noch den Manichäer in

---

[1]) de doctrina christiana II, 40, 60.

[2]) de Civ. Dei X, 29; «humilitate opus erat quae cervici vestrae difficillime persuaderi potest».

[3]) de Civ. Dei XVIII, 41; vgl. hierzu c. 39 Augustins Urteil über den Wert der mathematischen Naturwissenschaft, speziell der Astronomie, «magis ad exercenda ingenia quam ad inluminandas vera sapientia mentes solet valere.»

[4]) Vgl. hierzu die Bemerkungen bei A. Niemann, A's. Geschichtsphilosophie. Diss. 1895. S. 74.

sich verleugnen können. — Seiner manichäischen Vergangenheit aber ist vor allem seine dualistische Geschichtsbetrachtung und im Zusammenhang mit ihr seine pessimistische Staatsphilosophie entwachsen.

Alle Geschichte ist für Augustin Geschichte der Weltstaaten auf der einen, Geschichte der göttlichen Offenbarung und des Reiches Gottes auf der andern Seite. Dem Dualismus dieser geschichtlichen Entwicklung entspricht jedoch nicht das metaphysisch ursprüngliche Verhältnis Gottes zur Welt. Ihm zufolge erfasst ein Schöpferwille alles Sein und gliedert es in einer vollkommenen Ordnung [1]). Für das göttliche Erkennen ist diese Ordnung eine ewige, unveränderliche, in sich vollendete; sie ist es, obwohl der von Gott in einem „unbegreiflichen Begreifen" erschaute Zusammenhang der Dinge ein Zusammenhang zeitlich wirkender Ursachen ist [2]), die als solche endlich, veränderlich, ja gegen Gottes Ordnung gerichtet sein können [3]). Denn zu den zeitlich wirkenden Ursachen gehört der Wille der geistbegabten Geschöpfe, der sich vermöge der ihm verliehenen Freiheit vom höchsten Sein (summe ens), vom höchsten Gut (summe bonum) und von der Ordnung der Liebe (ordo amoris) abwenden kann, um in vermessener Selbstüberhebung sich selbst und die endlichen Güter Gott vorzuziehen [4]) und damit eine Ordnung zu begründen, die jeden Rechtes entbehrt und überdies mit dem Fluche belastet ist, sich immer wieder selbst zu zerstören. Der vorgeschichtliche Abfall der reinen Geister wirkt als Anreiz zur Sünde in Adam fort, um in seinen Söhnen Kain und Abel [5]) (als dessen Ersatzmann dann Seth eintritt [6]) die Spaltung der Geisterwelt in geschichtlich greifbaren Gemeinschaftsbildungen auch innerhalb der Menschheit kenntlich wer-

---

[1]) de Civ. Dei XIX, 12: «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio»; cf. l. c. XII, 4, 5; XXII, 30.

[2]) Civ. D. XII 18 (Schluss): (Dei) sapientia . . . inconprehensibili conprehensione omnia inconprehensibilia conprehendit, ut quaecumque nova et dissimilia consequentia praecedentibus si semper facere vellet, inordinata et inprovisa habere non posset, nec ea provideret ex proximo tempore, sed aeterna praescientia contineret; cf. l. c. X, 12; XII, 17; XXII, 2; de Genesi ad Litt. V, 44, 45.

[3]) de Civ. D. XXII, 2.

[4]) l. c. XII, 1 und 6; de vera religione 13, 26; de libero arbitrio II, 19, 52; I, 16.

[5]) Civ. D. XV, 5 und 8.

[6]) l. c. XV, 17.

den zu lassen. In ihr stehen sich nun Gottesstaat und Weltstaat in unausgleichbarem Gegensatz in allem Wandel der Zeiten, ja über alle Zeit hinaus in der Ewigkeit gegenüber. Denn die Bemerkung Augustins, dass die Bürger des Weltstaats nach dem letzten Gericht keinen Staat mehr bilden würden [1]), kann doch wohl nur den Sinn haben, dass ihnen alsdann die Kraft des staatsbildenden Willens verloren gegangen ist, für den sich kein Objekt mehr findet. Dagegen bestehen die Individuen, die dem Staat einst angehört haben, noch fort, aber nun wirklich als ungegliederte massa perditionis — nur noch ein Objekt der ewig wirksamen Strafgerechtigkeit Gottes. Der Dualismus wird also von Augustinus verewigt, wenn auch der Weltstaat die Form eines organisierten Gemeinschaftswesens verliert.

Ehe wir jedoch den Urteilen Augustins über Gottesstaat und Weltstaat, ihre sittliche und religiöse Bedeutung, ihre Leistung und ihr Ziel näher treten, müssen wir den metaphysischen Hintergrund, von dem beide sich abheben, noch einmal durchleuchten. Wir werden hierbei auf nicht aufzuhellende Dunkelheiten stossen. Aber gerade die Rätsel, vor die uns Augustins Denkweise stellt, werden uns den Pessimismus seiner Weltbetrachtung und Staatsauffassung verständlicher machen.

Der menschliche Wille, so werden wir von ihm belehrt, ist als ein selbständiger Faktor in den ordo causarum aufgenommen [2]), den die göttliche Vorsehung und, sofern diese als göttliches Gnadenwalten aufgefasst werden kann, ihr Heils- und Erlösungsratschluss in sich befasst. Aber dieser Behauptung entzieht Augustin selbst wieder die metaphysisch-theologischen Stützen, wenn er erklärt, dass bei den Erlösten und zur Seligkeit Prädestinierten Anfang, Fortgang und Vollendung des Heilswerkes nur der göttlichen Gnade, und nicht der mensch-

---

[1]) l. c. XV, 4. «Terrena porro civitas, quae sempiterna non erit» (neque enim, cum extremo supplicio damnata fuerit, iam civitas erit); vgl. hierzu auch Niemann a. a. O., S. 78.

[2]) Civ. D. V, 9, nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur; cf. auch V, 8 und 10: de Genesi ad Litteram VIII, 17, de trinitate III, 16. Augustin unterscheidet «ordo rerum», die durch die Schöpfung gegebene kosmische Ordnung, ordo causarum, die Ordnung der in den semina und potestates enthaltenen Natur- und Geisteskräfte, deren Entfaltung sich im ordo temporum vollzieht.

lichen Willenskraft zu verdanken sei [1]). Diese Lehre findet ihre erschreckende Ergänzung in den Gedankengängen, die bei Augustin aus dem Dogma von der Erbsünde abgeleitet werden. Ihm zufolge ist dem Willen die Kraft zum Guten vollständig verloren gegangen und nur noch die Freiheit zum Bösen verblieben [2]). Aber auch diese Freiheit ist eine illusorische, insofern der menschliche Eigenwille auch in seiner Richtung auf das Böse von der göttlichen Willensmacht überschattet wird. Jener muss sich dahin wenden (Pharaos Verstockung wird als Beispiel dafür angeführt), wohin diese ihn richtet [3]). Somit bleibt für eine selbständige Betätigung des Willens überhaupt kein Raum mehr. Zwar hat Augustin diese Konsequenz seiner Anschauungen zu umgehen und zurückzudrängen versucht [4]); aber seine Freiheitslehre bleibt in dem Netz theologisch-metaphysischer Gedanken gefangen, die das Handeln des Einzelmenschen wie der Menschheit im ganzen durch die göttliche Vorsehung bestimmt sein lassen. Und wie die Weltgeschichte vor aller Zeit in der ewigen Weisheit und Allmacht Gottes vollendet ist [5]), so ist auch das Weltgericht schon durch die vor der Schöpfung vollzogene Gnadenwahl für alle geist- und willensbegabten Geschöpfe entschieden. Nach einem in seinen Gründen verborgenen, aber gerechten Ratschluss hat Gott einen Teil der Menschen als Gefässe der Barmherzigkeit aus der weit überwiegenden Mass der Verlorenen, den Gefässen des Zorns, ausgesondert und zur Seligkeit bestimmt, während alle übrigen der Verdammnis anheimfallen [6]). Gelegentlich hat Augustin den Gedanken geäussert, als werde von Gott das sittliche Verhalten der Prädestinierten bei der Gnadenwahl in Rücksicht gezogen [7]); aber anderwärts spricht er sich mit erbarmungsloser Härte dahin aus, dass hier ein Akt absoluter göttlicher Willkür vorliege, der darum gerechtfertigt sei, weil das ganze Menschengeschlecht, mit Sünde belastet, kein Verdienst und kein Recht

[1]) de corrept. et gratia 12, 13, 14, 38.

[2]) l. c. 37. — de Civ. D. XII, 1; XIX, 25.

[3]) de gratia et libero arbitrio, 43, 45; de Civ. D. XXII, 2. Enchirid. de fide, spe et charitate XXX.

[4]) de libero arbitrio III, 3, 4; de Civ. D. V, 10.

[5]) de Civ. D. X, 12: « cuius dispositione iam tempora facta sunt quaecunque futura sunt . . temporaliter fiunt iussa aeterna eius lege conspecta »; cf. XII, 17; XXII, 2.

[6]) de Civ. D. XV, 6 und 21; XIV, 26.

[7]) de Civ. D. V, 10.

aufzuweisen habe. Die Gnade sei durchaus ein unverdientes Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit. In den Worten des paulinischen Gleichnisses wiederholt Augustin auch seinen Gedanken: „Der Töpfer hat die Macht, aus derselben Masse ein Gefäss zur Ehre und ein anderes zur Unehre zu machen [1]“. Somit werden wir hier vor den nach menschlichem Urteil grundlosen Willen der göttlichen Allmacht gestellt.

Aber rätselhafter noch wird uns Augustins Prädestinationslehre, wenn wir ihr seine Auffassung vom Wesen des Bösen zur Seite stellen. Da alles Sein dem göttlichen Willen entstammt, das Böse aber ihm nicht entstammt sein kann, so gibt es für das Böse auch keine reale Ursache [2]; wo wir ihm begegnen, erweist es sich als ein Mangel an Gutem, mit dem das Endliche behaftet ist [3], als eine verkehrte Richtung des geschöpflichen Willens, der, statt dem höchsten Gute sich zuzuwenden, sich im Genusse endlicher Güter verliert [4]. Wieviel Anerkennung diese Bestimmungen insbesondere bei den scholastischen Philosophen gefunden haben, so wenig leisten sie tatsächlich für die Lösung des in Frage stehenden Problems. Denn das Übel der Endlichkeit kann doch nicht den geschaffenen Wesen als Schuld angerechnet werden, und das Unvermögen der geistbegabten Geschöpfe in dauernder Willenseinigung mit Gott, als dem höchsten Sein und Gut zu verharren, wird doch nicht damit erklärt, dass man sagt, dieses Unvermögen bedinge als causa deficiens die Verkehrtheit des Willens, sein Versinken ins Böse. In der Tat führen die hierher zielenden Betrachtungen Augustins an den Rand eines Abgrundes, dessen Dunkel wohl kein sterbliches Auge durchdringt [5]. Wir wissen nur, dass in ihm Kräfte und Gewalten ruhen, deren die Vernunft nicht Meister werden kann. Wenn aber das Böse ein Irrationales und zugleich Nichtiges ist, so verstehen wir wohl, wie Augustin dazu kommt, alles für sinnlos, gehaltlos und nichtig zu erklären, was in seinem letzten Grunde auf dem Boden des bösen Willens und der Sünde erwachsen ist. Damit ist aber

---

[1]) sermo XXVI, 13. Epist. CXLIX, 21, 22.

[2]) non est efficiens causa, sed defficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio; de Civ. D. XII, 7; Confess. XII, 9.

[3]) privatio boni de Civ. D. XI, 9, et XII, 3.

[4]) de gratia Christi 20; de Civ. D. XII, 6 und 8; «deficitur . . . . contra ordinem naturarum ab eo quod summe est, ad id quod minus est».

[5]) Epist. CXCIV, 33; de dono perseverantiae 23

auch über den Weltstaat und seine Geschichte das Urteil gesprochen.

Doch der Trostlosigkeit, den die Welt der sittlich Verlorenen erwecken könnte, entzieht sich Augustinus, indem er auch sie dem Gesamtbilde der von der göttlichen Weisheit beherrschten Welt einordnet. Hier wird ihre sittlich-religiöse Bedeutung damit bestimmt, dass sie dem Erweis der göttlichen Gerechtigkeit zu dienen haben dadurch, dass diese an ihr den Unwert des Bösen ewig straft[1]). Aber zugleich erfüllt die dunkele Welt des Bösen noch eine weitere, man kann sagen, kosmisch-ästhetische Aufgabe. In ihrem Gegensatz zur Welt der Liebe und Gnade bildet sie die Antithese in dem von der göttlichen Allmacht und Allwissenheit beherrschten sittlichen Weltbau. In diesem sind somit auch die widerstreitenden sittlichen Kräfte zu einer Harmonie gebunden[2]). In ihrem Ausgleich bieten sie ein Zeugnis für den Glauben, durch den das religiöse und ästhetische Empfinden in gleicher Weise befriedigt erscheint: Deus naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator[3]). Hiernach wird in der Tat „die harmonische Darstellung aller in der Offenbarung auseinandertretenden Eigenschaften Gottes“ zum „höchsten Zweck der Welt“, zum „letzten Ziel der Geschichte“[4]).

Aber das Ziel ist auch für Augustinus nur ein Ideal des Glaubens, der von der Gnade erleuchteten Erkenntnis. Für den sinnlich gebundenen, auf die geschichtliche Erfahrung eingeschränkten Blick sind die Disharmonien in dieser Welt noch nicht gelöst, und die Kräfte des Guten und Bösen ringen miteinander in noch unausgeglichenem Kampfe. In zwei Lagern sind diese Kräfte gesammelt: im Gottesstaat (civitas Dei) und

---

[1]) de Civ. D. XII, 3 und 4.

[2]) l. c. IX, 22; XI, 23: «sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, siquis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est.» cf. XXII, 2.

[3]) l. c. XXII, 30.

[4]) G. J. Seyrich, Die Geschichtsphilosophie Augustins, Diss. 1891, S. 23; vgl. auch J. H. Reinkens, Die Geschichtsphilosophie des hl. Augustinus, 1866, S. 32. — Der Ausgleich des ethischen Dualismus durch die auf dem höheren Standpunkt göttlicher Betrachtung (cf. de Civ. D. XII, 4 und 5, de libero arbitrio III, 32) gewonnene ästhetische Anschauung — eine Auffassung, die bei Augustin zweifellos auf neuplatonischer Grundlage ruht — wird jedoch schwerlich den befriedigen, der bedenkt, dass, was für Gott ein Schauspiel ist, für die Verlorenen bitterste Not, ewige Unseligkeit bedeutet. Auch die Bemerkungen Augustins de libero arbitrio III, 18, helfen darüber nicht hinweg.

im irdischen Staat (civitas terrena)[1]. Der Gottesstaat besteht teils aus den Heiligen, teils aus Menschen, die noch auf Erden pilgern, und endlich aus den Engeln, denen Gottes Wille unwandelbares Gesetz geblieben ist[2]. Wie der Ursprung, so ist auch das Ziel des Gottesstaates im Himmel zu suchen, wo er dereinst seine Vollendung erfahren wird, wenn nach dem Weltgericht die Zahl der zur Seligkeit Prädestinierten und ihm Angehörigen voll sein wird. Auf Erden wird der Gottesstaat zuerst durch einzelne, von Gott erwählte Persönlichkeiten und deren Familien, seit Abraham durch das jüdische Volk und nach Vollendung des Erlösungswerkes Christi durch die christliche Kirche repräsentiert. Allein die Familien- wie die Volksgemeinschaft, sowie endlich die Zugehörigkeit zur Kirche bietet keine Sicherheit für die Aufnahme in den Gottesstaat[3], die vielmehr ausschliesslich durch die göttliche Gnadenwahl und Prädestination bedingt ist. Da nun keine Gewissheit darüber besteht, wer durch die göttliche Gnade erwählt ist, so lässt sich auch nicht sagen, wer zum Gottesstaat gehört[4]. Jedenfalls befinden sich unter den Juden und Christen viele, die nur äusserlich ihm zugezählt werden können, tatsächlich aber von Gott verworfen sind, während unter den Heiden einzelne wenigstens zur Seligkeit bestimmt und erwählt sind[5]. Hiernach muss der Gottesstaat seiner tieferen Bedeutung nach als eine rein geistige Gemeinschaft der in der Liebe zu Gott Verbundenen angesehen werden; sie hat wohl im jüdischen Volk und nach Christus in der Kirche Organe, die ihrer Zielbestimmung dienstbar sind, — aber weder sind diese Organe ganz von ihrem inneren Leben erfüllt, noch beschränkt sie sich selbst in ihrer Erscheinung auf diese Organe. Sie ist mehr eine Idee als eine Institution, überall verbreitet[6])

---

[1]) Über die Begriffe « civitas Dei » und « civitas terrena » und ihre Bedeutung vgl. besonders B. Seidel, Die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus, Breslau 1910, und F. Offergelt, Die Staatslehre des hl. Augustinus, Bonn 1914. Hiernach sind die Begriffe von dem Reformdonatisten Ticonius übernommen.

[2]) de Civ. D. X, 7; XII, 9.

[3]) Vgl. hierzu die Bemerkungen von M. Ritter, Studien über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft II, Histor. Zeitschrift, Bd. 107, 3. Folge; Bd. 11, S. 246f. Anmerkung.

[4]) de Civ. D. XX, 7.

[5]) l. c. III, 1; XVIII, 47.

[6]) de Civ. Dei XVIII, 32.

und doch weltfremd [1]), in steter Berührung mit dem Weltstaat und seinen Einrichtungen [2]), mit der sittlichen und geistigen Kultur der Welt [3]), und doch dem allem entrückt durch das überirdische Endziel, das sie den Gliedern des Gottesstaates vor Augen stellt: das ewige Leben und die Seligkeit in Gott [4]).

Die unbedingte Konzentration auf ein religiös transzendentes Ziel, die Augustin für die Glieder des Gottesstaates fordert, die weltabgewandte Gesinnung, in der sie sich bewegen sollen, hätte leicht, namentlich in Verbindung mit der schroffen Prädestinationslehre, einen religiösen Egoismus begründen können, dem das Schicksal der Welt, besonders das Schicksal der ausser dem Heilsverbande lebenden Menschheit, gleichgültig geworden wäre. Bei Tertullian sind wir auf Äusserungen gestossen, die dieses Urteil nahelegen [5]). Augustin indessen ist dieser Abirrung vom Wege der christlichen Liebesethik nicht gefolgt, trotzdem er die Forderungen dieser Ethik mit den Gedanken des antiken Eudämonismus zu vereinigen strebte. Denn auch der Christ sucht ihm zufolge in seinem Leben Antwort auf die Frage: quid efficiat hominem beatum? [6]) — Aber indem er in Gott das höchste Gut erkennt und zum Ziel des Lebens wählt, öffnet sich ihm ein Unendliches an Liebeskraft und in ihr ein Besitz, „der allen Geniessenden gemeinsam ist“ [7]). Zwischen der religiösen Zielsetzung des Lebens und seiner sittlichen Ausgestaltung besteht ein unlöslicher Zusammenhang [8]). „In Gott lieben die Menschen einander am meisten [9]). — Die Begründung hierfür erblickt Augustin in dem Gedanken, dass Gott als das höchste Gut zugleich ein unendliches ist, das sich in der Wesensmitteilung nicht erschöpft. Wir mögen daher seine Liebe anderen, unseren Nächsten, mit

[1]) l. c. XV, 1, «peregrinus in saeculo», cf. Enarrat. in Psalmos CXLV, 1.

[2]) de Civ. Dei XVIII, 49; XIX, 13, 17, 26.

[3]) de Civ. Dei VIII, 1 und die folgenden Kapitel XIX, 5.

[4]) de Civ. Dei XV, 18; XIX, 4; XXII, 1 und 30: de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, c. 47.

[5]) Siehe oben S. 6 ff.

[6]) de Civ. Dei XIX, 1.

[7]) de doctr. christ. I, 5.

[8]) de moribus eccl. cathol. et de moribus Manich. I, 46: «Si enim Deus est summum hominis bonum . . . sequitur profecto, quoniam summum bonum appetere, est bene vivere, ut nihil sit aliud bene vivere quam toto corde, ota anima, tota mente Deum diligere».

[9]) Epist. 137 n. 17.

teilen; je mehr wir das tun, um so mehr wird die Gottes- und Nächstenliebe in uns wachsen. Nicht wie die endlichen Güter zehrt das höchste Gut sich auf, indem viele es geniessen, nicht trennt es wie jene durch Neid und Habgier die, welche es besitzen, sondern je weiter der Kreis derer ist, die sich ihm zuwenden, um so grösser ist das Mitteilungsbedürfnis und die Bindekraft der Liebe[1]). So wird die Verbindung der Geister im religiösen Leben zugleich zu einer Bindung für das soziale Leben, dessen sonst schwer verständliche Verpflichtungen so mühelos erklärt werden können[2]). Die von der göttlichen Gnade erleuchtete Liebe weiss eben immer den Weg und die Mittel zu finden, um den Nächsten zu fördern, in jedem Falle aber Schaden von ihm fernzuhalten[3]). Das sittliche Feingefühl erwächst hier als Frucht aus der Innerlichkeit des religiösen Lebens.

Die gedankentiefen Äusserungen Augustins über das Wesen der christlichen Liebesethik schliessen, für sich genommen, eine positive Würdigung der natürlichen und profanen Ethik nicht aus. An Ansätzen zu einer solchen fehlt es denn auch bei Augustinus nicht; aber sie versinken rettunglos in dem fortreissenden Strome seiner Gnadenlehre, der alles, was ihm nicht angehört, vernichtet. Der Mensch, der ausser der Gnade lebt und wirkt, ist hülflos und vermessen zugleich in seinem sittlichen Streben; seine Tugenden sind der Ausdruck einer verkehrten Selbstgenügsamkeit und Überhebung, und darum vielmehr als Laster zu beurteilen[4]). Überhaupt wird der Gedanke der Selbstvollendung aus eigener Kraft als die Wurzel des Bösen angesehen[5]). Denn er hebt die bewusste Beziehung des Individuums wie der menschlichen Gesellschaft zu Gott auf, die Ordnung der Liebe, die der in das Bewusstsein übertragene Reflex

---

[1]) Epist. 192, 1: «charitas redditur cum impenditur . . . tanto maior acquiritur, quanto pluribur redditur; siehe auch Absatz 2, de Civ. D. XV, 5; XXII, 30.

[2]) de mor. eccl. cath. et de mor. Manich. I, 48, 49: «Illud est enim unum bonum, quod omnibus tecum tendentibus non fit angustum. Ex hoc praecepto nascuntur officia societatis humanae, in quibus non errare difficile est.»

[3]) l. c. I, 50, 51.

[4]) de Civ. D. XIX, 25.

[5]) Siehe besonders de Civ. D. XIX, 4, wo die stoische Lehre von der Autarkie des Weisen als «superbiae stupor» bezeichnet wird. Epist. 155, 2; Epist. 155, 6; vgl. auch Offergelt, Die Staatslehre des hl. Augustinus, S. 12f.

jener Ordnung ist, die Gott für die geschaffene Welt in Abhängigkeit von seiner ewigen Weisheit eingerichtet hat. Sich auf sich selbst stellen, das heisst sich von dieser Ordnung loslösen, sich Gott gegenüber isolieren. Der Weltstaat mit seinem Prinzip der Selbstliebe ist darum von vornherein der erklärte Gegensatz zum Gottesstaat, dessen Prinzip die Gottesliebe ist, die bis zur Selbstverachtung geht [1]).

Die Selbstliebe sucht ihre allerdings nur zeitliche Befriedigung (temporalis felicitas) im Besitz der irdischen Güter, in ihrem ungestörten Genuss [2]). Aber so wenig ein endliches Wesen sich in der Liebe zu sich selbst genügen kann, so wenig vermag die Fülle aller irdischen Güter das Begehren des Herzens zu stillen. In der täuschenden Erwartung, dass das dennoch möglich sei, entfacht die blinde Gier nach irdischen Dingen (cupiditas rerum terrenarum) Neid, Hass und Zwietracht unter den Menschen, damit aber Kämpfe ohne Ende [3]). Wie ein Symbol dieser Gesinnung und der Taten, zu welchen sie treibt, steht am Beginn der Geschichte des grössten der Weltstaaten der Brudermord des Remus durch Romulus bei der Gründung Roms [4]). Unterdrückung der Schwachen, Sklaverei und Elend aller Art sind eine weitere Folge des Geistes der Selbstsucht und Herrschbegier, der ausschliesslich oder vorwiegend die Weltstaaten in ihrem Verhältnis zueinander erfüllt [5]). So gestaltet sich ihre Geschichte in der Darstellung Augustins im grossen und ganzen zu einer Kette von Greueltaten und Verbrechen [6]). Und nicht viel anders hat sein Zeitgenosse Orosius, dem Wunsche des Augustinus entsprechend, seine Weltchronik geschrieben in der Absicht, darin eine Schilderung der „cupiditates et punitiones hominum peccatorum, conflictationes saeculi et iudicia dei" zu geben [7]).

---

[1]) de Civ. D. XIV, 28: «amor sui usque ad contemptum Dei — amor Dei usque ad contemptum sui».

[2]) de Civ. D. XV, 17; im irdischen Staat «nihil amplius speratur quam in hoc saeculo cerni potest».

[3]) de Civ. D. XV, 5, und besonders XVIII, 2; siehe hierzu die glänzende Wiedergabe der augustinischen Gedanken b. Reinkens, a. a. O., S. 18 ff.

[4]) de Civ. D. XV, 5.

[5]) l. c. XVIII, 2 und 22.

[6]) Fr. Offergelt, a. a. O., S. 31.

[7]) Historiarum VII, 43, extr.; ich zitiere nach W. S. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur, 3. Aufl., 1875.

Das Bild, das Augustin von der moralischen Verfassung der Weltstaaten entwirft, würde trostlos dunkel erscheinen, wenn ihm nicht einige Gedanken eingefügt wären, auf denen ein helleres Licht ruht. Denn auch in der durch die Sünde verdorbenen menschlichen Gemeinschaft regen sich noch verborgene Kräfte des Guten [1]). So mag der Tyrann das Recht und die Freiheit der von ihm Unterdrückten mit allen Mitteln der Gewalt niederhalten, er erstrebt und erzwingt doch damit eine Art von Frieden [2]). Selbst die Mitglieder einer Räuberbande sind untereinander auf eine friedliche Verständigung angewiesen, derzufolge sie den Anordnungen ihres Führers gehorchen [3]). Alle Kriege werden schliesslich in der Absicht geführt, dadurch zu einem Frieden zu gelangen [4]). Diese Friedenssehnsucht, der Wunsch nach Verständigung und Eintracht, tritt in allen menschlichen Gemeinschaftsbildungen zutage [5]). Das ist in der Natur des Menschen selbst begründet: denn sie ist, wie übereinstimmend mit Aristoteles gelehrt wird, eine gesellige, für das Gemeinschaftsleben veranlagte [6]). Steht doch niemand dem Menschen so nahe wie der Mensch [7]).

Die soziale Veranlagung des Menschen erklärt Augustin in erster Linie aus der Gemeinsamkeit der physischen Abstammung [8]). Sie gibt die Gewähr dafür, dass „die Einheit der Gesellschaft und das Band der Übereinstimmung nicht nur durch die Ähnlichkeit ihrer Natur, sondern auch durch verwandtschaftliche Neigung unter den Menschen erhalten bleibt“ [9]). Aus

---

[1]) cf. de C. D. XIX, 12: «nullius quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia».

[2]) Von diesem durch die Gewalt erzwungenen Frieden des Tyrannen heisst es l. c.: «Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere vult sociis dominationem suam pro illo. Odit ergo iustam pacem et amat iniquam pacem suam.»

[3]) de Civ. D. XIX, 12, wobei daran zu erinnern ist, dass «remota iustitia» auch die Weltreiche nur «magna latrocinia» sind, l. c. IV, 4.

[4]) l. c. XIX, 12. Auch hier berührt sich A. mit Aristoteles, Politeia 1333a 15, s. O. Külpe, Die Ethik und der Krieg, 1915, S. 34.

[5]) l. c. XIX, 14.

[6]) l. c. XII, 28, cf. XIX, 12.

[7]) «Quid enim homini homine propinquius?» de mor. eccl. cath. et de mor. Manich. I, 49.

[8]) de Civ. D. XV, 16, 17.

[9]) l. c. XII, 22.

der Familiengemeinschaft wächst die Staatsgemeinschaft hervor [1]), und die ordo naturalis der Patriarchalgewalt und die durch sie erzielte „ordinata imperandi oboediendique concordia" [2]) bietet für jede Obrigkeit das ideale Vorbild bei der Regierung und Verwaltung der Staaten [3]).

Dieser naturrechtlichen Begründung des Staates tritt nun bei Augustinus eine sittliche zur Seite, in betreff deren er sich allerdings schwankend und widerspruchsvoll äussert. An einer viel besprochenen Stelle seines Werkes über den Gottesstaat setzt er sich mit Ciceros Definition des Staates auseinander und lehnt ausdrücklich dessen Auffassung ab, dass der Staat in seinem Wesen Recht und Gerechtigkeit zu vertreten habe [4]). Aus religiösen und geschichtlichen Gründen, glaubt er, müsse man annehmen, dass das Wesen des Staates sich in der eigentlich nur formalen Aufgabe erschöpfe, eine Verbindung der Menschen zu bestimmten Zwecken zustande zu bringen [5]). Sind diese Zwecke sittlicher Art, so nimmt wie das Individuum, so auch der Staat einen sittlichen Charakter an, sind sie unsittlich, einen unsittlichen [6]). Auf einem Umweg erhält somit der Staat die sittliche Bedeutung wieder — oder genauer, er kann sie wieder erhalten —, die ihm zuvor abgesprochen wurde.

Tatsächlich weist Augustin dem Staate für sein Wirken Ziele zu, die in die Sphäre des Sittlichen und Religiösen fallen. Schon der heidnische Weltstaat hat solche für sich in Anspruch genommen, wenn auch mit Unrecht [7]); dem christlichen Staate dagegen öffnet Augustin in diesem Zusammenhange Aussichten, die den Gegensatz zum Gottesstaat, an dem doch auch er vermöge des geschichtlichen Zusammenhanges mit dem Weltstaat teilgenommen, aufzuheben bestimmt sind. Doch ehe wir der

---

[1]) In drei Stufen erhebt sich das menschliche Gemeinschaftsleben: domus, urbs vel civitas, orbis terrae XIX, 7, cf. 16.

[2]) l. c.

[3]) XIX, 14. Als Staatsverfassung berücksichtigt A. im wesentlichen nur die absolute Monarchie. Siehe hierzu Offergelt, a. a. O., S. 19 f.

[4]) de Civ. D. XIX, 21 f. Die folgenden Ausführungen stützen sich wesentlich auf Offertgelt, a. a. O., S. 21 ff.

[5]) C. D. XIX, 24: «populus est coetus multitudinis rationalis rerum, quas diligit, concordi communione sociatus»; cf. XV, 8, epist. 138, 10 u. 155, 9.

[6]) de Civ. D. XIX, 21.

[7]) l. c. und XV, 7, wo der Vorwurf erhoben wird, dass der heidnische Staat den religiösen Kultus in den Dienst irdischer Zwecke gestellt habe.

hier angebahnten Verschmelzung unsere Aufmerksamkeit zuwenden, müssen wir uns zuvor noch mit den Äusserungen des Staatswillens befassen, die gegenüber der verderblichen Macht des Bösen die Erhaltung des Staates und seiner Eintracht zum Ziele nehmen. — Denn das Daseinsrecht des irdischen Staates sieht Augustin vor allem in der Wahrung des zeitlichen Friedens begründet[1]). Nun wird dieser aber durch die um den Besitz der endlichen Güter streitenden Individuen, weiter durch die nach Ausdehnung ihrer Macht und Sprache[2]) verlangenden Nachbarstaaten bedroht[3]). Daraus erwächst dem Staat eine Art von Notrecht gegenüber den inneren und äusseren Feinden, welche die von ihm geschützte Ordnung zu stören trachten. Die Ausübung dieses Rechtes entspricht dem göttlichen Willen[4]). So dient die Strafgewalt des Staates der heilsamen Abschreckung, Beugung und Besserung des bösen Willens, dem Schutze der Guten[5]). — Aber auch gegen den äusseren Feind darf sich der Staat im gerechten Verteidigungskriege wehren, wenngleich der Weise es beklagen wird, dass das Unrecht des Angreifers ihn zu solchem Handeln zwingt[6]).

Im ganzen ist der Kreis der Aufgaben, die Augustin dem Staate zuweist, ein enger, sein sittlicher Wert ein geringer. Der Gewalt setzt er die Gewalt entgegen, um so die Übermacht des Bösen zu brechen; er sichert der Welt einen zeitlich begrenzten Frieden und damit den ruhigen Genuss des Lebens und der physischen Lebensgüter[7]). Ein Kulturfaktor von selbständigem Daseinswert ist er nicht; auch die Güter, die ihm verdankt werden, besitzen nur einen endlichen und vergäng-

---

[1]) de Civ. D. XV, 4 und 17; XIX, 11 und 13.

[2]) XIX, 7. Wie eine Vorahnung der modernen Nationalitätenkriege mutet die Beschreibung an: «At enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis inponeret . . . Verum est; sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est?»

[3]) l. c. XVIII, 2; XV, 4.

[4]) de Genesi ad Lit. IX, 14; de Civ. D. XIX, 15.

[5]) Epist. 153, 16.

[6]) de Civ. D. XIX, 7; siehe auch Epist. 138, 15, an Marcellinus und 189, 4, an Bonifacius, wo die Erlaubtheit des Kriegsdienstes für die Christen ausdrücklich gelehrt wird.

[7]) de Civ. D. XIX, 13, 14.

lichen, dazu stets bedrohten Wert. Nur dann kann der Weltstaat über seine niedrige Zweckbestimmung hinauswachsen, wenn er sich mit dem Gottesstaat, der Kirche, zur Erreichung höherer Ziele verbindet. Dieser Möglichkeit hat Augustin im „Gottesstaat“ wohl gelegentlich gedacht, sie aber nicht als prinzipielle Forderung erhoben. Fast ausschliesslich scheint ihn der durch die Rückschau auf die geschichtliche Entwicklung des Weltstaates gewonnene Eindruck zu beherrschen, dass er dem Gottesstaat wesensfremd und durchaus verschieden in seinen letzten Zielen gegenüberstehe. So wird auch die Tatsache, dass die Leitung und Verwaltung des Staates in christliche Hände übergegangen war [1]) — eine Tatsache, deren blosse Möglichkeit Tertullian als Absurdität betrachtet hatte [2]) —, von Augustinus zwar berücksichtigt, in ihren Folgen aber viel weniger gewürdigt, als Plan und Thema des Werkes über den Gottesstaat vermuten lassen. Die Zukunft steht dem weltabgewandten Denker nur in den grossen Visionen des letzten Gerichtes vor Augen, und in ihnen wird der Dualismus von Gottesstaat und Weltstaat für die Ewigkeit bestätigt.

Auf anderen Wegen und aus anderem Anlass ist Augustinus dazu gekommen, die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche — denn in ihr sah er in der Folge den Gottesstaat verkörpert — mannigfacher Erwägung zu unterziehen. Das donatistische Schisma rief den Bischof von Hippo nicht nur auf den Kampfplatz theoretischer Kontroversen, um über Recht und Unrecht der zugleich kirchenpolitischen wie sozial-revolutionären Bewegung zu verhandeln; es verlangte in so und so vielen konkreten Fällen eine praktische Lösung des Streites, und diese konnte nur durch die Macht des Staates herbeigeführt werden. So hat Augustin unter den Sorgen der jahrelang fortgeführten Kämpfe die Hülfe des Staates für das Interesse der katholischen Kirchenpolitik in steigendem Masse in Anspruch genommen, um schliesslich mit der Forderung einer gewaltsamen Unterdrückung auch der häretischen Mei-

---

[1]) de pecc. orig. 18: «Romanumque imperium quod Deo propitio christianum est»; cf. de Civ. D. V, 25, die Beurteilung Konstantins V, 26, des Theodosius.

[2]) Apologet., c. 21: «sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.»

nung zu endigen. Zwar ist er sich bewusst, dass dem neuen Testament und den apostolischen Schriften eine solche Forderung fremd ist[1]; er weiss auch, dass er früher in dieser Frage anders geurteilt hat und ausschliesslich geistige Überzeugungsmittel zur Bekämpfung des Irrtums angewandt wissen wollte[2], — aber der praktische Erfolg der Zwangsmassnahmen hat ihn gewonnen[3]. Und nun ist er auch um ihre theoretische Rechtfertigung nicht mehr verlegen. Der Zwang rüttelt die Furchtsamen, Gleichgültigen und Unbedachtsamen auf, und haben sie sich erst der Einsicht der Wahrheit erschlossen, so sind sie auch für den Zwang dankbar, der ihnen dazu verholfen hat, die Wahrheit zu sehen[4]. „Der Schrecken der Gesetze, mit deren Erlass die Könige in Furcht dem Herrn dienen"[5], ist also ein in jeder Hinsicht empfehlenswertes Mittel zur Sicherung des Glaubens.

Diese in ihren geschichtlichen Wirkungen so folgenschwere Meinung Augustins[6] ist indessen, genau betrachtet, nur eine Konsequenz der Anschauungen, die er in anderem Zusammenhang mit voller Klarheit entwickelt hat. Denn wenn der Staat gleich dem Individuum einen sittlich-religiösen Charakter besitzt[7], so ist es klar, dass für den christlichen Staat sich dieser Charakter darin äussern muss, dass er nach den Vorschriften des Evangeliums lebt und handelt[8]. Die Widerstände, die er dabei erfährt, sind vom Staate vermöge seiner Repressivgewalt gegenüber dem Bösen zu unterdrücken, und da die Häresie ganz gewiss die Eintracht des christlichen Lebens stört, auch diese. — Hier knüpft sich unzerbrechlich Glied an Glied. Wer überhaupt den Ungedanken eines christlichen Staates fordert, der braucht sich nicht zu wundern, wenn er damit die Auf-

---

[1]) Epist. 93, n. 9. Der vielgewandte Exeget weiss das allerdings aus Dan. III, 96, zu erklären.

[2]) l. c. n. 17. «Nam mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus.»

[3]) l. c. n. 18.

[4]) l. c. n. 19, 20; cf. Epist. 191, n. 2.

[5]) Epist. 93, n. 18.

[6]) Der Versuch G. von Hertlings, Augustin (Weltgeschichte in Charakterbildern), S. 80, diese Wirkung abzuschwächen, ist erfolglos.

[7]) de Civ. D. XIX, 21, s. oben S. 25.

[8]) de Civ. D. II, 19; V, 24. Epist. 93, n. 19; 137, n. 17.

gabe übernimmt, das Evangelium durch Verwaltungsmassregeln zur Geltung zu bringen und den christlichen Glauben in seinem Bestande durch Strafgesetze zu sichern. — An eine Verschmelzung von Staat und Kirche hat Augustin dabei nicht gedacht, wohl aber an einen Ausgleich ihres ursprünglich so verschiedenen Wesens. Die Kirche sollte an Einfluss und Ansehen wachsen, das Evangelium auf dieser Erde verbreiten, indem sie sich dem Staat als geistig und sittlich führende und beratende Macht zur Seite stellte [1]). Der Staat sollte über seine niedere Zielbestimmung erhoben werden, indem er, über die irdische Glückseligkeit hinausweisend, ein Erzieher wurde auf dem Wege zur Seligkeit des Reiches Gottes. — Ein Ausgleich ist damit angebahnt, doch um den Preis der Unterordnung des Staates unter die Führung der Kirche. Zwar hat Augustin dieses Verhältnis noch nicht als ein Recht gefordert (im Gegenteil betont er sehr nachdrücklich die Pflicht, auch der ungerechten und gottlosen Obrigkeit zu gehorchen oder ihr höchstens einen passiven Widerstand entgegenzusetzen [2]), aber sinngemäss ist es gewiss entsprechend den Aufgaben, die Staat und Kirche in dieser Welt nach seiner Meinung zu erfüllen haben. So hat er das utopische Ideal des Reiches Gottes auf Erden, das durch den Staat unter Leitung der Kirche zu verwirklichen sei, als eine Möglichkeit durchdacht und befürwortet, der unter dem überragenden Einfluss seiner Persönlichkeit eine faszinierende Anziehungskraft auf die kirchlichen und hierarchischen Denker zum Teil noch bis in die Gegenwart hinein erhalten geblieben ist.

Überblicken wir noch einmal das Ganze der Staatslehre Augustins, so schauen wir in ein doppeltes Gesicht. Das eine, das in seinen Zügen durch die theologisch-metaphysischen und geschichtsphilosophischen Konstruktionen des Kirchenvaters bestimmt wird, ist rückwärts in die Vergangenheit gerichtet. In ihr erscheint der Weltstaat als „societas impiorum“, aus der Sünde entsprungen, ein nichtiges Ziel erstrebend und endlich der Auflösung verfallen. Das andere Bild dagegen ist belebt von den Hoffnungen und Wünschen des Kirchenpolitikers und schaut in die Zukunft, für die es das mittelalterliche Ideal einer patriarchalischen Theokratie [3]) vorgebildet hat.

[1]) de Civ. D. XIX, 14. Epist. 152 und 153. Hier die Meinung Augustins über die Mitwirkung der Bischöfe beim staatlichen Gerichtsverfahren; cf. de Civ. D. V, 26, wo die «religiosa humilitas» des Theodosius gerühmt wird.

[2]) de Civ. D. XIX, 17. Epist. 93, n. 20.

[3]) Offergelt, a. a. O., S. 39.

Die Tragik in Augustins Lebensgeschichte fügte es, dass er, als er in dem von den Vandalen belagerten Hippo starb, glauben musste, nicht dem mittelalterlichen Traumbilde des christlichen Staates gehöre die Zukunft, sondern seine pessimistische Staats- und Weltbetrachtung werde Recht behalten. Das Schicksal der in ihrem Greisenalter zusammenbrechenden Welt[1]) und des römischen Imperiums schien sich durch ein göttliches Urteil nach Verdienst zu erfüllen. Denn fremd und wie durch einen Abgrund geschieden, stand ja die Welt des antiken Geisteslebens, fremd auch ihr Staat dem Reiche Gottes und seiner Ordnung der Liebe gegenüber. Ein Rätsel war ihr Bestand und ihr Ende nur erklärlich aus den unergründlichen Tiefen des göttlichen Schöpferwillens, seiner Vorsehung und Prädestination. — Wie bei Schopenhauer die Welt aus der Grundlosigkeit des Willens entsteht, sinnlos in ihren Zielen, und dazu bestimmt, sich in der Klarheit des Bewusstseins selbst wieder zu verneinen, so wächst auch bei Augustin aus dunklem göttlichen und menschlichen Willenstriebe, eine an ihrem sittlichen Wert gemessen, verfehlte Welt, ein in seinen Zielen nichtiger Weltstaat hervor. Überwunden wird dieser Eindruck bei ihm nur dadurch, dass er für die metaphysische Betrachtung des Weltbildes den sittlichen durch den ästhetischen Massstab ersetzt, dass er in der religiösen Betrachtung die Macht des Bösen überwunden findet durch die göttliche Allmacht und Gerechtigkeit und für einen Teil der sittlichen Welt völlig aufgehoben in dem Reich der göttlichen Gnade, dass er endlich für die politische Betrachtung das utopische Ziel einer Umbildung des Weltstaates in den christlichen Staat aufstellt. — Dass dieses politische Ziel ganz ausser dem Gesichtskreise der alten Christenheit lag[2]), dafür hat Augustinus in seinem Werke über den Gottesstaat schon durch die Konzeption, die er ihm zugrunde legt — die Gegenüberstellung von „civitas Dei" und „civitas terrena" — das stärkste Zeugnis hinterlassen.

Bonn. Rudolf Keussen.

[1]) de trinitate IV, 7; de Civ. D. XXII, 30; s. Niemann, a. a. O., S. 19 f.

[2]) Nur Origenes spricht von ihm als einer Möglichkeit der Zukunft c. Celsum VIII, 68; s. Harnack, Mission und Verbreitung des Christentums S. 195.

(Schluss folgt.)

Zwei Thesen

über die Gültigkeit einer bischöflichen Konsekration.

Mit Rücksicht auf besondere Vorkommnisse habe ich der „*Living Church*“, einem in Milwaukee (Wisconsin) erscheinenden angesehenen Organ der bischöflichen Kirche Amerikas, am 3. April dieses Jahres zwei Thesen übermittelt, von denen ich wünschte, dass sie von kompetenten Theologen und Kanonisten einer wissenschaftlichen Prüfung unterzogen würden. Es handelt sich dabei freilich nicht bloss um theoretische Erörterungen, sondern zugleich um Beantwortung der auch in der bischöflichen Kirche praktisch gewordenen Frage, welche Stellung die kirchlichen Behörden gegenüber gewissen Persönlichkeiten, die sich als Träger des bischöflichen Amtes im katholischen Sinn gerieren, einzunehmen hätten. Zur Vermeidung von Missverständnissen bemerke ich ausdrücklich, 1. dass meine Thesen die Bedeutung von *Fragen* haben und nicht endgültige Feststellungen sein sollen, und 2. dass ich bei der Formulierung der Sätze einfach vom *katholischen* Standpunkt ausgehe.

These I.

„Eine unter falschen Vorgaben und mit Vorweisung gefälschter Dokumente erschlichene Konsekration kann nicht als gültig anerkannt werden, auch wenn der Weiheritus von wirklichen Bischöfen genau vollzogen worden ist.“

Der in dieser These vorausgesetzte Fall ist, soweit ich sehe, im kanonischen Recht nicht direkt berücksichtigt worden. So behandelt z. B. *van Espen* in seinem umfangreichen Werk „Jus ecclesiasticum universum“ (Lovanii, 1721) auf zwanzig enggedruckten Folioseiten (tom. I, p. 453—473) die verschie-

denen kanonischen Hindernisse des Empfangs oder der rechtmässigen Ausübung priesterlicher Weihen. Er definiert nämlich (p. 453, n. V) die sog. „Irregularität“ als kanonisches *Hindernis*, eine geistliche Weihe zu empfangen oder diese — wenigstens nach geleisteter Busse — auszuüben *(impedimentum canonicum acceptionem ordinum ecclesiasticorum aut aliquem eorum usum directe impediens etiam post poenitentiam)*. Als solche Hindernisse werden namhaft gemacht und einlässlich erörtert 1. die (sukzessive) Bigamie, 2. die Illegitimität der Geburt, 3. der Mangel an Milde (durch Schlägereien und Blutvergiessen an den Tag gekommen), 4. störende körperliche Mängel, 5. ein verübtes Verbrechen, 6. insbesondere ein vom Ordinanden verübter Totschlag. Wendet man auf diese Dinge einfach die angegebene Definition an, so könnte man glauben, der genannte Kirchenrechtslehrer wolle sagen, dass sie den wirklichen *Empfang* einer Weihe unmöglich, *also die Ordination, bezw. Konsekration, ungültig* machen. Allein so verhält es sich nicht; vielmehr wird regelmässig auch die Frage untersucht, unter welchen Umständen ein ordo erteilt, bezw. ausgeübt werden dürfe, *trotzdem* das eine oder andere jener Hindernisse vorhanden ist; wird eine Ordination vollzogen, ohne dass vorher ein rechtsgültiger Dispens erteilt worden war, so ist die Weihe wohl unerlaubt (illicita), aber gültig (valida). Ein mit dem Mangel der Irregularität behafteter Kandidat muss nicht ein zweites Mal ordiniert werden, wenn er den Dispens erst *nach* erfolgter Ordination erhält [1]).

---

[1]) Auch die heutigen römischkatholischen Kirchenrechtslehrer geben auf die Frage, ob das Vorhandensein einer «Irregularität» die Gültigkeit einer Weihe hindere, in der bestimmtesten Form eine *verneinende* Antwort. Ich berufe mich auf den Kirchenrechtslehrer an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen, der in seinem Fache eine unbestrittene Autorität ist. Professor *Sägmüller* (Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, II. Aufl., Freiburg i. B., 1909) beginnt (S. 133) das mit «Der Ordinand» überschriebene Kapitel mit folgenden Sätzen:

«Nach göttlichem Rechte können nur getaufte männliche Personen tonsuriert (!) und ordiniert werden. *Völlig unfähig* (incapaces) dazu sind die Ungetauften, die Weiber und jene, welche der Ordination absolut widerstreben. Wo letzteres nicht der Fall ist, wird der freie Wille präsumiert. *Daher empfangen Kinder, Geistesabwesende und unter Furcht Ordinierte die Weihen gültig, wenn auch unerlaubt.* Jedoch sind dieselben nicht an die klerikalen Standespflichten gebunden, wenn sie nach erreichter Pubertät oder alsbald nach der Ordination ihre Freiheit zurückfordern.»

In diesem Zusammenhang sollte man auch ein Kapitel erwarten über die Frage: Ist eine Weihe auch dann gültig (valida), wenn es dem Kandidaten gelingt, die Ordination unter falschen Vorgaben, bezw. unter absichtlicher Verheimlichung des ihm

---

Zu den sog. Irregularitäten übergehend, lehrt hierauf *Sägmüller:*

« *Wenn nun auch alle andern Personen fähig* sind, ordiniert zu werden, so wurden doch nach dem Vorgang des Alten Testamentes und gemäss den Forderungen des Neuen Testamentes schon frühe im Interesse von Kirche und Klerus gewisse körperliche, geistige, sittliche und soziale Eigenschaften gesetzlich gefordert, damit einer Kleriker werden, bezw. klerikale Funktionen fernerhin ausüben durfte. Wer sie aber nicht hatte, durfte nicht geweiht werden. **War er aber doch geweiht worden, so war die Weihe zwar gültig, aber unerlaubt.** (Von mir unterstrichen.) Der Ordinierte sollte dieselbe daher nicht ausüben und noch weniger eine höhere empfangen. »

Sägmüller verschweigt nicht, dass das heutige Kirchenrecht der Praxis der alten Kirche nicht vollkommen entspricht. Er schränkt, wenn ich ihn recht verstehe, den Satz, dass eine Weihe auch dann als **gültig** anzusehen sei, wenn eine Irregularität vorhanden ist, für die **alte** Kirche mit folgenden Bemerkungen ein:

« Anderseits durften gewisse schlechte sittliche Eigenschaften nicht da sein. So konnten diejenigen nicht geweiht werden, welche nach der Taufe in schwere, besonders fleischliche Sünden gefallen waren. Ganz besonders galt als **unfähig** (von mir unterstrichen) zum geistlichen Stand, wer Kirchenbusse geleistet hatte. Ja die Kleriker wurden als solche zur öffentlichen Kirchenbusse gar nicht zugelassen. Vielmehr wurden dieselben, *wenn ein selbst vor der Ordination begangenes* Verbrechen entdeckt wurde, des *Amtes und der Würde* entsetzt und nach abgelaufener Busszeit zur Laienkommunion verwiesen. Als dann die öffentliche Busse aufgehört hatte, *schlossen nur noch öffentliche und zugleich infamierende Verbrechen wegen Mangels der Ehre von der Weihe aus.* Doch hat die kirchliche Gesetzgebung auf bestimmte Verbrechen, ob sie öffentlich oder geheim begangen wurden, zur Strafe die Verweigerung der Ordination gesetzt. Lange hatte man für solche, denen aus einem dieser Gründe die Ordination oder die Weiterordination versagt blieb, keine bestimmte Bezeichnung. Seit Ende des 12. Jahrhunderts aber fing man an, den mit einem solchen Mangel Behafteten als « *irregularis* » und den Mangel selbst als « *Irregularität* » zu bezeichnen, Ausdrücke, die bald ständig wurden. »

Demgemäss wird nun S. 184 folgende Definition gegeben: « *Unter einer Irregularität versteht man den Mangel einer persönlichen Eigenschaft, welcher nach ausdrücklicher Bestimmung des kirchlichen Rechtes den Empfang der Tonsur und Weihe und die Ausübung der Weihe unerlaubt macht.* »

Hierauf folgt eine Aufzählung und Erörterung der verschiedenen im kirchlichen Recht vorgesehenen Irregularitäten. Es gibt solche I. *ex defectu:*

1. Mangel des gesetzlichen Alters,
2. Mangel der körperlichen Tüchtigkeit,
3. Mangel des vollen Vernunftgebrauchs,

bekannten Hindernisses, zu *erschleichen?* Man wird sich das Fehlen einer solchen Abhandlung aus dem Umstand zu erklären haben, dass der Ordination eine sehr sorgfältige *Prüfung* vorauszugehen hat und darum eine Erschleichung fast nicht denkbar ist. Im Anschluss an die apostolische Mahnung: „Lege niemand vorschnell die Hände auf und mache dich nicht teilhaftig fremder Sünden" (1. Tim. 5, 22), behandelt der genannte grosse Kirchenrechtslehrer (l. c. p. 422 ss.) wiederum sehr ausführlich die Pflicht der Bischöfe, die Priesteramtskandidaten vor Erteilung der Weihen nicht nur prüfen zu lassen, sondern selbst auch zu prüfen, die beabsichtigte Weihehandlung vorher

---

4. Mangel genügender Kenntnisse,
5. Mangel des hinlänglich gefestigten Glaubens,
6. Mangel der Herzensmilde,
7. Mangel der Einheit (des nur einmaligen Empfangs) des Sakramentes der Ehe,
8. Mangel der Unabhängigkeit,
9. Mangel der ehelichen Geburt,
10. Mangel der Ehre;

II. Irregularitäten *ex delicto:*

1. Missbrauch der Taufe (willkürliche Wiedertaufe),
2. Missbrauch der Weihegewalt (Usurpierung einer geistlichen Funktion, ohne den Besitz des von der Funktion vorausgesetzten Ordos),
3. Missachtung der Zensur (Ausübung geistlicher Funktionen trotz Suspension),
4. Handel mit Messstipendien,
5. Eheschliessung trotz höherer Weihe,
6. Häresie, Apostasie, schismatische Haltung,
7. Menschenmord, Verstümmelung.

In einem Schlussabschnitt (S. 200—203) handelt Sägmüller von der Beseitigung der Irregularitäten. «Soll der in einer Irregularität Befindliche ordiniert werden oder seinen Ordo ausüben dürfen, so muss die Irregularität gehoben sein.» . . . «*Alle Irregularitäten können durch Dispens gehoben werden. Und zwar dispensiert der Papst von allen, weil sie alle auf dem gemeinen Recht beruhen.*» Wie es sich mit der Ordination verhält, die vollzogen wurde, ohne dass vorher eine vorhandene Irregularität gehoben worden war, braucht nach dem Gesagten nicht wiederholt zu werden: eine solche Ordination ist wohl unerlaubt, *aber nicht ungültig.* Die Irregularität macht zum Empfang der Weihe *nicht unfähig;* zeigt sich nach der Ordination, dass eine Irregularität vorhanden war, so bedarf der Ordinierte allerdings einer Dispensation, um den Ordo *ausüben* zu dürfen; sobald er aber dispensiert worden ist, kann er auch den Ordo in *erlaubter* Weise ausüben, *ohne* vorerst reordiniert worden zu sein; die Ordination war an sich gültig, selbst wenn z. B. ein Kind zum Priester ordiniert worden war.

bekannt zu machen und dem katholischen Volke Gelegenheit zu geben, sich über Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Kandidaten auszusprechen.

In analoger Weise beginnt *van Espen* die Abhandlung über die Bischofswahlen (l. c. p. 79 ss.) mit einer sehr passenden Erinnerung an die kirchlichen Vorschriften und Übungen, deren *Cyprian* gedenkt, wenn er von der Einsetzung von Bischöfen redet: Damit kein Unwürdiger zum Amt gelange, habe man sich an die apostolische Übung zu halten, die beinahe in allen Provinzen beobachtet werde. Sei in einer Kirche ein Bischof einzusetzen, so sollen daselbst die Bischöfe der betreffenden Provinz zusammenkommen und in der Gegenwart des Volkes, das mit den Persönlichkeiten genau bekannt sei, die Wahl vornehmen. Wie Moses nach göttlicher Anordnung den Aaron *vor der ganzen Versammlung* zum Priester zu ernennen hatte, so dürfe auch eine Bischofsweihe nicht im geheimen, sondern nur in der Anwesenheit des ganzen Volkes vollzogen werden, damit allfällige Vergehen bekannt gemacht, aber auch die Verdienste geziemend verkündet werden könnten. Ja nicht bloss als Zeuge habe das Volk bei der Einsetzung eines Bischofs mitzuwirken, sondern auch durch Teilnahme an der Wahl. — Mit wiederholter Betonung, dass mit dieser Übung die Wahl und die Weihe eines Unwürdigen verhindert werden sollen, beweist *van Espen*, wie allgemein und wie früh schon die Beteiligung des Volkes an der Bischofswahl vorgeschrieben gewesen sei. Darauf — und nicht bloss auf die Konsekration — bezieht er auch den Beschluss des allgemeinen Konzils von Nicäa (Mansi, II, p. 670): „Der Bischof soll eigentlich von allen (Bischöfen) der Eparchie (Provinz) eingesetzt werden; wenn das aber schwer ist, sei es wegen eines dringenden Notfalls, sei es wegen der Weite des Weges, so müssen wenigstens drei sich versammeln und mit schriftlicher Einwilligung der Abwesenden die Cheirotonie vornehmen." — Den Zweck dieser Anordnung nenne, wie *van Espen* im Kapitel über die Konsekration (l. c. p. 98) ausführt, schon Innocenz I. (402—417) in seinem Schreiben an den Bischof Victricius von Rouen. In diesem Briefe wird an alte Vorschriften erinnert, die leider vielfach in Vergessenheit geraten seien, obwohl es doch 2. Thess. 2, 15 heisse: „Stehet fest und haltet an den Überlieferungen, die ich euch überliefert habe, es sei durch Wort oder Brief." Als erste derartige Überlieferung wird

sodann folgender Kanon namhaft gemacht: „Ohne Mitwissen des Metropoliten wage niemand, einen Bischof zu ordinieren; denn unanfechtbar ist ein Urteil dann, wenn es durch die Zustimmung der Mehrzahl bestätigt wird. Auch nehme sich ein einzelner Bischof nicht heraus, einen Bischof zu ordinieren, *damit nicht der Schein entstehe, das Amt sei in verstohlener Weise erteilt worden* (ne furtivum beneficium praestitum videatur). Das nämlich ist auf der Synode zu Nicäa verordnet und festgestellt worden“ (Mansi, t. III, p. 1033). *Van Espen* beweist mit diesem und mit andern Zeugnissen, dass die Vorschrift, eine Bischofsweihe sei durch drei Bischöfe zu vollziehen, lediglich *disziplinäre* Bedeutung habe und an und für sich mit der Gültigkeit der Konsekration nicht zusammenhange, sondern eben nur eine eigenmächtige und willkürliche Bischofsweihe verhindern soll.

Aber gerade deshalb wäre nun eine Erörterung der Frage am Platze gewesen: Was ist aber von einer Konsekration zu halten, die trotz allen kirchlichen Vorschriften von einem Bischof in eigenmächtiger Willkür erteilt oder aber von einem Geistlichen unter Umständen erschlichen wird, *unter denen sie der Bischof nicht erteilt hätte, wenn er nicht hintergangen worden wäre?* Ist eine solche Konsekration nur unerlaubt, aber gültig? Oder ist sie einfach als nichtig — „nulle et non avenue“ — anzusehen? Eine solche Erörterung folgt nicht. Man wird wohl anzunehmen haben, die Theologen und Kirchenrechtslehrer hätten die Behandlung eines derartigen Themas unterlassen, weil sie dieses mit Rücksicht auf die herrschende kirchliche Ordnung für gegenstandslos hielten. Tatsächlich war in der Reichskirche der Fall fast nicht denkbar, dass eine Konsekration in illegaler Weise vollzogen wurde. Wahl und Weihe waren in der Regel zwei Momente eines und desselben heiligen Aktes; dieser wurde an dem Orte vollzogen, wo der zu konsekrierende Bischof seinen Stuhl hatte; er war öffentlich und ging in der Gegenwart des Volkes und unter Mitwirkung der Provinzialbischöfe vor sich. (Vgl. *Hefele*, Konziliengeschichte I, S. 365 ff.). Von grosser Bedeutung war namentlich die auch vom nicänischen Konzil als selbstverständlich angenommene Übung, dass sich die Konsekratoren in der Stadt des zu weihenden Bischofs versammelten, hier die öffentliche Wahl leiteten und an dem Gewählten die Handauflegung vollzogen.

Eine *Erschleichung* der bischöflichen Weihe war unter solchen Umständen völlig ausgeschlossen, und die Frage, ob eine erschlichene Konsekration gültig (valida) sei, brauchte gar nicht aufgeworfen zu werden.

Indessen möchte man glauben, dass sich doch wenigstens im Kapitel über die *Simonie* eine analoge Frage unabweislich aufdränge. *Van Espen* erörtert das Wesen der Simonie und die damit zusammenhängenden Dinge mit einer Ausführlichkeit, die man schwerlich in einem andern kirchenrechtlichen Werke findet (tom. I, p. 747—770. Vgl. tom. II, 4, p. 28 ss.). Er versteht unter Simonie nicht bloss die Verleihung von Benefizien um Geld, sondern jede Art von Spendung oder Erwerbung geistiger Güter aus egoistischem Interesse und persönlicher Rücksicht. Auch beruft er sich in der Abhandlung über die Strafe, die den durch Simonie zu einem kirchlichen Vorteil Gelangten trifft (l. c, p. 756), auf den zweiten Kanon des allgemeinen Konzils von Chalcedon (451), der folgende Bestimmung enthält:

„Wenn ein Bischof um Geld eine Weihe erteilt und die nicht kaufbare Gnade käuflich gemacht hat *(καὶ εἰς πρᾶσιν καταγάγῃ τὴν ἄπρατον χάριν)* und einen Bischof oder Landbischof oder Priester oder Diakon oder sonstigen Kleriker geweiht *(χειροτονήσῃ)* oder um Geld einen Ökonomen oder Anwalt oder Kirchenhüter oder sonst einen Kirchendiener angestellt hat *(προβάλλοιτο)* aus niederer Habsucht, so soll er (der Bischof), wenn er dessen überwiesen ist, wegen seiner eigenen Stelle in Gefahr kommen *(κινδυνευέτω)*; der Geweihte aber soll von kaufsweise erhaltener Weihe oder Anstellung keinen Nutzen haben, sondern die Würde oder Stelle verlieren, die er um Geld bekommen hat" *(ἔστω ἀλλότριος τῆς ἀξίας ἢ τοῦ φροντίσματος)*.

So übersetzt *Hefele* den Kanon (Konziliengeschichte, II, S. 487). Als Simonie betrachtet das Konzil also auch die um Geld geschehende Verleihung solcher Kirchenämter, die *keine Weihe* zur Voraussetzung kaben. Worin besteht nun die Strafe dessen, der in solcher Weise ein geistliches oder weltliches Kirchenamt erworben hat? Sicher in der Absetzung. Aber es fragt sich, ob nach der Lehre des Konzils der Geistliche, der abgesetzt wird, auch die *geistliche Weihe* oder nur die *Anstellung* verliere. Auch die offizielle lateinische Übersetzung: Sit a dignitate vel curatione alienus (Mansi, tom. VII, 358), gibt darüber keinen ganz zuverlässigen Aufschluss. Man kann

höchstens sagen, dass zur Zeit des Konzils von Chalcedon überhaupt zwischen geistlicher Weihe und geistlicher Anstellung *noch nicht so scharf unterschieden wurde,* sondern dass, wer das eine verlor, auch das andere nicht mehr besass. Beachtenswert ist aber, dass das Konzil nicht bestimmt von *Absetzung* spricht, sondern nur erklärt, der betreffende habe der fraglichen Stellung gegenüber als *„fremd"* (*ἀλλότριος*, alienus) zu gelten. Das **kann** heissen: der Betreffende hat die Würde gar nie besessen; die Cheirotonie (ordinatio) *war von Anfang an ungültig. Van Espen* hat die Unklarheit wohl bemerkt, lässt sich aber darauf nicht näher ein. Nur zitiert er andere Synodalbeschlüsse, die bald in dem einen, bald in dem andern Sinne aufgefasst werden können. Die sogenannte trullanische Synode (692) verordnete: „Wir befehlen, dass nicht bloss diejenigen, die sich um Geld ordinieren liessen, seien es Bischöfe oder andere Kleriker, sondern auch diejenigen, die die Ordination vollzogen haben, abgesetzt werden" (*καθαιρεῖσθαι*, deponi). Hier unterstreicht van Espen das *„abgesetzt werden"*, das, streng genommen, zur Voraussetzung hätte, dass die Abgesetzten nur die Stelle, nicht aber den erhaltenen geistlichen Charakter verlieren. Er lässt aber diesem Kanon sofort ein Zitat aus einem Schreiben des Patriarchen Tarasius von Konstantinopel folgen, das sich unter den Akten der zweiten Synode von Nicäa (787) findet (Mansi, tom. XIII, p. 461 ss.) und das zur Voraussetzung zu haben scheint, dass ein Simonist die geistliche Würde *überhaupt nicht erhalte.* Das Schreiben ist an „den allerheiligsten Bruder und Mitdiener Hadrian, den Herrn Papst von Alt-Rom" gerichtet, während sich Tarasius als „Bischof von Neu-Rom" bezeichnet; *van Espen* entnimmt ihm folgende Stelle: „Jeder Bischof oder Presbyter oder Diakon, der überführt ist, die Ordination um Geschenke erteilt oder erhalten zu haben, fällt vom Priestertum herunter" *(a sacerdotio cadit).* Das wird mit dem Zusatz erläutert, die alten Kanonisten hätten „diese Absetzung" für eine absolute und immerwährende und durch keine Busse gutzumachende (absolutam, perpetuam, nulla poenitentia delebilem) gehalten. So sage *Lupus,* diese Absetzung sei *ihrer Natur nach (ex natura sua)* eine immerwährende und nicht wiederaufzuhebende. Das wird mit vielen andern Zeugnissen bestätigt (tom. I, p. 776 ss.). Wenn der simonistische *Spender* der Ordination das Priestertum unwiderbringlich *verliert,* so ist nicht

wohl anzunehmen, dass der *Empfänger* es *wirklich erhalte.* Danach also wäre eine simonistisch erteilte Bischofs- oder Priesterweihe nicht bloss unerlaubt (illicita), *sondern ungültig* (invalida).

Dass der Patriarch *Tarasius* diese Anschauung hatte und bei Papst *Hadrian* als selbstverständlich voraussetzte, ergibt sich aus dem Inhalt und Ton seines Schreibens. Da heisst es: „Die die Handauflegung vollziehen, sind Diener *(ὑπηρέται)*, nicht Verkäufer *(πράται)* des heiligen Geistes; denn da sie die Gnade des Geistes umsonst empfangen haben, werden sie durch des Herrn Wort verpflichtet, sie umsonst denen zu geben, die sie von ihnen empfangen. Ist aber jemand überführt, sie um Geld erworben zu haben, so erklärt man einen solchen als ausgeschieden *(ἀποκήρυκτον)* aus der priesterlichen Ordnung *(ἱερατικῆς τάξεως)*. *Denn wenn er auch dem Namen nach das Priestertum (ἱερωσύνην) erlangt hat, so täuscht doch in der Sache das Wort (διαψεύδεται ὁ λόγος ἐπὶ τῷ πράγματι)* .... Wir predigen allen Vorsitzern unserer Kirchen, dass sie sich fürchten sollen vor der Verdammung, die sie sich mit Schweigen zuziehen würden, damit sie zuversichtlich mit dem Apostel sagen können: Wir sind unschuldig am Blute derer, die wider die kanonischen Verordnungen freveln, zumal derjenigen, die um Geld die Handauflegung vorgenommen haben oder an sich vornehmen liessen, indem der Apostel Petrus, dessen Stuhl Eure brüderliche Heiligkeit erhalten hat, solche, wie den Simon Magus, abgesetzt hat... Erträglicher (als die Simonie) ist die Ketzerei des Macedonius und seiner Anhänger, der Streiter wider den hl. Geist *(πνευματομάχων)*. Während nämlich diese albern lehrten, der Geist sei ein Geschöpf und ein Diener Gottes des Vaters, meinen sie (die Simonisten), ihn zum *eigenen* Diener machen zu können. Jeder Herr nämlich verkauft nach Belieben, was er etwa hat, sei es ein Sklave oder sonst etwas von seinem Besitz. Gleicherweise will der, der etwas kauft, der *Herr* dessen werden, was er kauft, und er erwirbt es darum, um einen bestimmten Preis. So vergewaltigen die, die eine so verbrecherische Handlung verüben, den heiligen Geist, und sündigen wie die, die lästerten, Christus treibe durch Beelzebub die Teufel aus. Oder, um mich richtiger auszudrücken, sie gleichen dem Verräter Judas, der den gottesmörderischen Juden Christum um Geld verkaufte... Wird er (der hl. Geist) aber nicht verkauft — *offenbar nämlich kann das nicht geschehen (πρόδηλον γὰρ*

οὐδαμῶς) — so ist zweifellos in ihnen die Gnade des heiligen Geistes nicht vorhanden, also nicht die heilige Weihe des Priestertums (ἡ τῆς ἱερωσύνης ἁγιστεία); denn, was sie nicht empfangen haben, das besitzen sie nicht (ὃ οὐκ ἔλαβον, οὐδὲ ἔχουσιν). Sie seien also eingedenk des heiligen Petrus, der zu dem, *der solches listig anstellte (ἐπιτηδεύσαντα),* spricht: Du hast weder Teil noch Erbe an dieser Sache (Apg. 8, 21) ... Übrigens zeigen die nachfolgenden heiligen Aussprüche, *dass des Priestertums überhaupt entbehrt (ἀλλότριον πάντῃ τῆς ἱερωσύνης)* der Geber oder Empfänger zu jeder Zeit, sei es *vor* der Weihe, sei es *bei* der Weihe, sei es *nach* der Weihe" ... Es folgt aus den apostolischen Kanones can. 22; sodann Apg. 8, 18—23; III. Reg. 13, 33, 34; IV. Reg. 5, 15—27 etc., besonders auch der oben mitgeteilte Beschluss des allgemeinen Konzils von Chalcedon (Mansi, XIII, p. 469). Tarasius versteht also diesen Beschluss auch in dem Sinne, dass ein simonistisch Ordinierter *die betreffende Weihe gar nicht erhalte.* Dass der Patriarch von Konstantinopel dieser Meinung ist, braucht nach obigem Zitat wohl nicht weiter bewiesen zu werden.

Es sei nur ganz besonders auf die Sätze aufmerksam gemacht, dass in dem simonistisch Ordinierten „unbestritten" *(ἀναμφιλέκτως)* die „Gnade des heiligen Geistes" nicht vorhanden sei, und dass diese Gnade dann sogleich näher definiert wird als „die Weihe des Priestertums" *(ἡ τῆς ἱερωσύνης ἁγιστεία).* In der bei Mansi beigefügten lateinischen Übersetzung wird die Definition wiedergegeben mit den Worten sacerdotii sanctitas („Heiligkeit des Priestertums"), was kaum ganz zutreffend ist. Der Ausdruck *ἁγιστεία* ist nicht gleichbedeutend mit *ἁγιότης* oder *ἁγιωσύνη;* er bezeichnet nicht den heiligen Charakter, sondern die heilige Handlung. Tarasius begründet die Behauptung, die simonistisch Ordinierten besässen die Gnade des hl. Geistes nicht, mit der Erläuterung, es fehle den Betreffenden die (wirksame) priesterliche Weihehandlung. Das würden die spätern abendländischen Kirchenrechtslehrer mit den Worten ausgedrückt haben, die Ordination *sei nicht nur unerlaubt, sondern auch ungültig.*

Für diese Auffassung durfte sich der morgenländische Patriarch mit Recht auf Apostelgeschichte 8, 18—24 berufen. Zu einer simonistischen Weihe ist es in diesem Falle allerdings in Wirklichkeit gar nicht gekommen; aber wir vernehmen doch, dass

eine Weihe unter den fraglichen Umständen *unwirksam* (ungültig) gewesen wäre. Fest steht, dass Simon die apostolische Weihe begehrte. Als er sah, „dass durch die Handauflegung der Apostel der Geist gegeben werde“ (V. 18), äusserte er das Verlangen, selbst auch die „Macht“ (*ἐξουσίαν*, die wirksame Befugnis, die rechtmässige Befähigung) zu erhalten, dass „wem er die Hand auflege, der den heiligen Geist empfange“ (V. 19). Von dieser Macht, die die Frucht der begehrten Weihe gewesen wäre, erklärt der Apostel Petrus, sie sei „ein Geschenk Gottes“ (*δωρεὰ τοῦ θεοῦ*) und könne mit Geld überhaupt nicht erkauft werden (V. 20). Das eigentliche Hindernis aber lag nicht in dem Widerwillen des Apostels, aus der hl. Handlung, die von ihm begehrt wurde, eine käufliche Ware zu machen, sondern in der Gesinnung Simons, „dessen Herz nicht gerade (*εὐθεῖα*, rechtschaffen) war vor Gott“. In unfrommer Weise, also auch ohne Beruf und ohne die lautere Absicht, der Sache Gottes zu dienen, wollte er mit Geld eine Gnade erwerben, die in jedem Fall ein freies Geschenk Gottes ist, und darum nicht wie eine Marktware erkauft werden kann. Darum wäre auch ein Versuch, dem Begehren Simons zu willfahren, unwirksam gewesen: hätte sich der Apostel Petrus durch Geld bestimmen lassen, den Magier zum Apostel zu ordinieren, so wäre nach seinem eigenen Wort die Handlung ungültig gewesen; nur hätte er sich dann selbst auch an dem vorgeschlagenen Frevel beteiligt. Simon hatte nach seiner Gesinnung und seinem Verhalten „weder Teil noch Erbe (also keine Befähigung zur Teilnahme) an dieser Sache“ (V. 21), d. h. an der Befugnis zur wirklichen Geistesvermittlung, ob ihm nun der Versuch, *einen Apostel zu bestechen, gelang oder misslang;* die eventuell erlangte Weihe *wäre nicht nur unerlaubt, sondern auch ungültig gewesen.*

Simons Versuch darf als abscheulich bezeichnet werden. Ist aber die Art seines Vorgehens die allerschlimmste, die sich in solchen Dingen denken lässt? Im *allgemeinen* ist doch zwischen *Kaufen* und *Stehlen* ein grosser Unterschied; ein Kaufen ist in der Regel eine rechtmässige Erwerbsart, ein Stehlen niemals. Was aber speziell den von Simon vorgeschlagenen Kauf betrifft, so könnte auch ein sehr streng urteilender Leser der Apostelgeschichte geneigt sein, gewisse *Milderungsgründe* gelten zu lassen. Der Mann ging sehr offen zu Werk; er hatte offenbar nicht das Bewusstsein, dass er eine sehr schlechte,

sich und die Apostel entwürdigende, eine heilige Sache entweihende Handlung vorschlage. Ganz und gar frivol war er auch nicht. Was ihn bewog, mit seinem Geld vor Petrus und Johannes hinzutreten, war die Wahrnehmung, „dass durch die Handauflegung der Apostel der Geist gegeben werde“ (V. 18); er schätzte also die Geistesgabe und schätzte das Amt, das zur Vermittlung der Geistesgabe diente. Dass er dieses Amt begehrte, um damit Geld zu gewinnen, ist nicbt gesagt. Dagegen bemerkt die Apostelgeschichte ausdrücklich, dass er durch die Predigt des Philippus selbst auch gläubig geworden war und von diesem Diakon sich taufen liess (V. 13). Es ist sogar denkbar, dass auch er zu den Christgläubigen in Samaria gehörte, denen Petrus und Johannes die Hände auflegten, damit sie den heiligen Geist empfangen möchten (V. 15). In diesem Falle konnte sich Simon, der in Samarien bei Kleinen und Grossen sehr hoch angesehen war (V. 9—11), mit Grund vorstellen, es sei keine Anmassung, wenn er sich anerbiete, künftig bei seinen Volksgenossen das apostolische Amt auszuüben. Was ihm Petrus zum Vorwurf macht, ist *die sündhafte Art*, wie er das Amt zu erlangen wünschte. Darum richtet er an ihn die strengen Worte: „Bekehre dich nun von dieser deiner Bosheit und bitte den Herrn, ob dir könne vergeben werden der Anschlag deines Herzens“ (V. 22). So verhärtet ist Simon nicht, dass er für die strafenden Worte des Apostels kein Verständnis und keine Empfänglichkeit hätte, sondern er antwortet: „Bittet ihr den Herrn für mich, dass nichts über mich komme von dem, was ihr gesagt habt“ (V. 24). Die Fürbitte anderer in Anspruch zu nehmen, ist ein Akt der Demut; Simon, der ob der erhaltenen Zurechtweisung so tief erschüttert ist, wird seinen Frevel nicht wiederholt haben.

In einem viel *schlimmern* Lichte stände der Magier Simon vor unsern Augen da, wenn der von ihm handelnde Abschnitt der Apostelgeschichte etwa folgenden Wortlaut hätte:

Zu den Gläubigen, die in Samaria auf den Namen des Herrn Jesus sich taufen liessen und durch die Handauflegung der Apostel den heiligen Geist empfingen, gehörte auch ein Mann mit Namen Simon. Dieser stand bei vielen in nicht geringem Ansehen, denn es hiess, er sei von vornehmer Abkunft, besitze grossen Reichtum und zeichne sich aus durch Einsicht und Wissenschaft. Als sich nun der Ruf der Apostel, die in

Jerusalem waren, immer weiter verbreitete, erwachte auch in Simon der Wunsch, Anteil und Erbe zu haben an der apostolischen Würde und Macht. Um zu diesem Ziele zu gelangen, verband er sich mit einem Genossen mit Namen Judas, der eine kleine Schar von Gläubigen um sich gesammelt hatte, und verabredete mit ihm, wie man es anstellen wolle, um die Apostel in Jerusalem zu bewegen, ihn, den Simon, durch Handauflegung zum Mitarbeiter und Mitstreiter zu machen und mit allen apostolischen Aufträgen und Vollmachten auszurüsten. Nachdem die beiden miteinander einig geworden, richtete Judas an die Apostel in Jerusalem ein Schreiben, in welchem er sagte: in nicht weniger als acht samaritischen Städten hätten sich die Gläubigen zu Gemeinden vereinigt und Presbyter und Diakonen gewählt; um dem von den Kirchen in andern Ländern gegebenen Beispiel zu folgen, aller Gnadengaben des heiligen Geistes teilhaftig zu werden und unter apostolischer Leitung zu stehen, seien die Vertreter der acht Gemeinden Samariens zusammengekommen und hätten nach Anrufung des heiligen Geistes beschlossen, ihren Bruder Simon zu den Aposteln nach Jerusalem zu senden, damit diese ihm zur Übertragung des apostolischen Amtes die Hände auflegten. Zur Bestätigung dieses Schreibens meldete Judas den Aposteln auch die Namen der Städte, in denen jene acht Gemeinden waren, die Namen ihrer Presbyter und Diakonen und die Namen der Abgeordneten, die an jener Zusammenkunft teilgenommen hatten; ebenso sandte er ihnen nebst andern Dokumenten eine Abschrift des Beschlusses, der auf der Zusammenkunft gefasst worden war, sowie das von ihm und andern eigenhändig unterzeichnete Begehren, dem Simon die Hände aufzulegen. Die Apostel aber schenkten allen diesen Nachrichten Glauben; denn sie kannten den Judas seit etlichen Jahren und hielten ihn für einen rechtschaffenen Mann. Also liessen sie den Simon nach Jerusalem kommen, legten ihm die Hände auf und entliessen ihn in Frieden. Bald aber nach diesen Tagen kamen Boten aus Samarien und meldeten, dass sogleich nach der Rückkehr Simons Streit zwischen ihm und Judas entstanden sei und Judas nun öffentlich aller Welt verkündige, er habe im Einverständnis mit Simon die Apostel belogen; es gebe in ganz Samarien keine christliche Gemeinde ausser der seinigen, und diese habe von Simon niemals etwas wissen wollen; auch habe gar niemals eine Zu-

sammenkunft zur Wahl eines Apostels stattgefunden; die Namen der angeblichen Teilnehmer seien erfunden und das von ihm unterzeichnete Begehren eine Fälschung. Darob wurden die Apostel sehr betrübt und liessen den Simon und Judas wissen: Ihr habt nicht Menschen belogen, sondern Gott; wir wissen nun eure Werke; Simon hat wohl den Namen, dass er lebe; aber er ist tot. Simon jedoch ging nicht in sich, sondern legte nun auch andern, die mit ihm gleichgesinnt waren, die Hände auf. Doch der Herr war nicht mit ihnen, und ihre Sache wurde zu nichts.

Ich bitte, an der Formulierung dieser erfundenen Erzählung kein Ärgernis zu nehmen; sie ist wahrhaftig nicht geschrieben, weil es mir an Ehrfurcht vor dem heiligen Text der Apostelgeschichte mangelt. Ich wollte nur recht anschaulich zeigen, dass schon im apostolischen Zeitalter der Versuch nicht ganz undenkbar gewesen sei, das apostolische Amt nicht bloss mit Geld zu kaufen, *sondern mit Lug und Trug zu stehlen, und dass eine gestohlene Handauflegung noch viel weniger gültig sein könne als eine mit Geld erkaufte.*

Dass aber in unsern Tagen ein Versuch, mit Lug und Trug das bischöfliche Amt zu erwerben, gewagt und unternommen werden kann, lässt sich leider mit authentischen Dokumenten beweisen. Mehr zu sagen ist einstweilen nicht nötig. In der bischöflichen Kirche Amerikas weiss man, was ich sagen will.

These II.

Wie der Satz gilt: Nulla ecclesia sine episcopo, so ist auch umgekehrt der Satz anzuerkennen: Nullus episcopus sine ecclesia, d. h.: Ein Mann, der von keiner organisierten Kirche nach den für sie massgebenden Gesetzen zur Bekleidung des bischöflichen Amtes, sei es in einer bestimmten Diözese, sei es ohne territoriale Begrenzung, in aller Form ernannt ist, sondern eigenmächtig und in persönlichem Interesse das Bischofsamt zu erwerben sucht, wird auch dann nicht gültig zum Bischof konsekriert, wenn der Weiheritus genau beobachtet wird.

Die Ausdrücke „Kirche“, „Bischof“, „Priester“, „Diakon“ sind *protestantischen* Ohren nicht sympathisch. Im Jahr 1877 haben die „*Kirchenbehörden*“ der deutschen evangelischen Schweiz

eine Kommission mit dem Auftrag betraut, eine Revision der deutschen Bibelübersetzung vorzunehmen. Die im allgemeinen vortreffliche Arbeit wurde im Herbst 1892 vollendet und 1893 bei J. Huber in Frauenfeld herausgegeben. Sie umfasst die Bücher des Neuen Testaments und die Psalmen. In dieser Übersetzung sind die erwähnten Ausdrücke sorgfältig vermieden. Christus gründet auf „diesen Felsen“ nicht seine „Kirche“, sondern seine „*Gemeinde*“ (Matth. 16, 18); nicht der „Bischof“, sondern der „*Aufseher*“ soll eines Weibes Mann sein (1. Tim. 3, 2); der Episkopat ist das „*Aufseheramt*“ (1. Tim. 3, 1); wider einen „*Ältesten*“, nicht wider einen „Priester“, soll Timotheus nur auf zwei oder drei Zeugen hin eine Klage annehmen (1. Tim. 5, 19); Paulus richtet seinen Brief an die Philipper, insbesondere auch an die dortigen „*Aufseher* und *Diener*“, nicht an die „Bischöfe und Diakonen“ (Phil. 1, 1). Dagegen wird von keiner Seite bestritten, dass zur *katholischen* Kirchenorganisation ganz wesentlich das Bischofsamt gehört. Auf den Satz: „Keine Kirche ohne Bischof“, wird namentlich auch in der bischöflichen Kirche Amerikas grosses Gewicht gelegt. Doch sei bemerkt, dass anglikanische Theologen in den Verhandlungen über Ausgleichung kirchlicher Gegensätze gern nur vom „historischen Episkopat“ reden und damit andeuten, dass sie die Christlichkeit anders organisierter Gemeinschaften keineswegs in Frage stellen wollen.

Nicht ebenso allgemein ist der Satz anerkannt: „Kein Bischof ohne Kirche“. Hat man nämlich die Bischofsweihe genau in dem Sinne für ein Sakrament zu halten wie etwa die heilige Taufe, so ist die Gültigkeit der hl. Handlung — abgesehen von dem bischöflichen Charakter des Konsekrators — wesentlich dadurch bedingt, dass die Handauflegung in der richtigen Form vollzogen wird. Das berühmteste Beispiel einer Bestreitung der Gültigkeit bischöflicher Weihen auf Grund ungenügender Form ist das der Verurteilung der anglikanischen Ordinationen durch die Bulle „Apostolicae Curae“, die Leo XIII. unterm 13. September 1896 erlassen hat. Die Erzbischöfe von Canterbury und York, die unterm 19. Februar 1897 eine (wesentlich von Bischof Dr. Wordsworth verfasste) einlässliche und schlagende Widerlegung dieser Bulle veröffentlicht haben (vgl. The English Church Review, Jahrgang 1910, Nr. 7, 8 und 9), stellen natürlich nicht in Abrede, dass die Ordination, gleich-

viel um was für eine Weihe es sich handle, in einer Form erteilt werden muss, durch die zum Ausdruck kommt, dass die Befugnisse des betreffenden Amtes dem Ordinanden übertragen werden sollen; nur halten sie daran fest, dass das anglikanische Ritual nach Schrift und Überlieferung dieser selbstverständlichen Anforderung entspreche und immer entsprochen habe. Es lag dabei keine Veranlassung vor, auch die Frage zu erörtern, ob eine gültige Konsekration nicht auch eine gültige *Wahl* oder *Ernennung* des Bischofs zur Voraussetzung habe. Dieser Punkt war auch in der päpstlichen Bulle nicht zur Sprache gekommen. Ja man wird behaupten dürfen, dass nach heutiger römischer Anschauung die Frage, *von wem und für wen ein Priester zur Ausübung des bischöflichen Amtes förmlich bestimmt worden ist,* für unsere Untersuchung gar nicht in Betracht kommt. Eine Konsekration kann nach heutiger päpstlicher Theorie *unerlaubt* sein, und sie ist es in den Augen Roms, wenn sie ohne Genehmigung des mit der ganzen Fülle der direkten Jurisdiktion über alle Kirchen und alle Gläubigen ausgerüsteten römischen Papstes erfolgt; eine Konsekration kann auch *unweise* und für die Kirche *verderblich* sein, wenn sie trotz sorgfältiger Prüfung einem Kandidaten erteilt wird, der dem Amte nicht gewachsen oder aus irgendeinem nicht rechtzeitig erkannten Grunde dessen nicht würdig ist; aber sie ist *immer gültig,* wenn sie durch einen wirklichen Bischof in der richtigen Form vollzogen worden ist. Es ist die Frage aufgeworfen worden: Wäre eine Konsekration gültig, wenn ein katholischer Bischof aus irgendeinem Grunde dazu käme, ein halbes Dutzend Leute, die sich dazu hergeben, vielleicht seine eigenen Dienstboten, unter Beobachtung aller liturgischen Vorschriften zu Bischöfen zu konsekrieren? Die Frage ist gewiss lächerlich, weil man darauf mit einer grossen Wahrscheinlichkeit antworten kann, dass ein solcher Fall ja überhaupt nicht vorkomme. Allein ist das entscheidend? Wenn für die *Gültigkeit* einer Bischofsweihe keine andere Bedingung von wesentlicher Bedeutung ist, als dass ein katholischer Bischof in der richtigen Form an einem zurechnungsfähigen Manne die hl. Handlung vollzieht, so kann, rein theoretisch gesprochen, ein Bischof seine sechs Kammerdiener und Angestellten — wenn auch unerlaubt, doch gültig — zu Bischöfen machen. Wie aber wird eine solche Absurdität überhaupt denkbar?

Das erklärt sich aus der in der römischen Theologie herrschend gewordenen Lehre von der Kirche. Vor uns liegt der Katechismus, den Pius X. am 18. Oktober 1912 approbiert, in der römischen Kirchenprovinz zum *ausschliesslichen* Gebrauch offiziell eingeführt und für die übrigen italienischen Diözesen zur Einführung angelegentlich empfohlen hat. Das Büchlein enthält also ohne Zweifel die verständlichste und korrekteste römischkatholische Lehre, die es heute gibt. Da finden wir folgende Theorie: „Die Kirche ist die Gesellschaft (società) der wahren Christen, d. h. der Getauften, die den Glauben und die Lehre (la fede e dottrina) Jesu Christi bekennen, an seinen Sakramenten teilnehmen und **den von ihm eingesetzten Hirten gehorchen**" (von uns unterstrichen). Wenn diejenigen, die die *Kirche* bilden, gewissen Hirten zu gehorchen haben, so ist zwischen dieser Kirche und den Hirten zu *unterscheiden* (Fr. 105). Das ist noch deutlicher aus der Antwort auf die Frage 106 zu folgern: „Die Kirche wurde von Jesus Christus gegründet, der seine Gläubigen zu einer Gesellschaft vereinigte und sie *(la,* die Gesellschaft) den Aposteln *mit dem hl. Petrus als dem Haupte* (im Katechismus unterstrichen) unterwarf." In Übereinstimmung damit steht der Satz (111): „Die Kirche ist apostolisch, weil sie auf die Apostel und ihre Predigt gegründet und von ihren legitimen Hirten *regiert* wird." Die legitimen Hirten aber sind (112): „der Papst und die mit ihm vereinigten Bischöfe". Der Papst seinerseits ist „der Nachfolger des heiligen Petrus auf dem römischen Stuhl und im Primat oder im allgemeinen Apostolat und Episkopat" (113). „Der Papst und die mit ihm vereinigten Bischöfe bilden die *lehrende* Kirche" (114). Diese Kirche ist unfehlbar (115). Aber der Papst ist auch für sich allein **(da solo)** unfehlbar (116). Keine Kirche ausser der römisch-katholischen (Cattolica-Romana) kann Kirche Christi oder ein Teil derselben sein (117). Nicht zur Kirche gehören die Ungläubigen (125), die Juden (126), die Häretiker (127), die Apostaten (128), die Schismatiker (129), die Exkommunizierten (130). Schon in der Antwort auf die Frage 113 war mit Bestimmtheit gesagt, dass die von Christus gestiftete Kirche „römisch-katholisch" (Cattolica-Romana") heisse; wer nicht römisch-katholisch ist, gehört nicht zur Kirche Christi.

Das also sind Dinge, die im römisch-katholischen Religionsunterricht jedem Kinde eingeprägt werden. Nach dieser Theorie

wären eigentlich **zwei** Körperschaften anzunehmen: die der Gläubigen, die zu *glauben* und zu *gehorchen* haben, und die der legitimen Hirten, deren Aufgabe es ist, zu *lehren* und zu *regieren*. Die Gewalt zu lehren und zu regieren erhalten die gewöhnlichen Bischöfe durch die Vermittlung des Universalbischofs, der das sichtbare Haupt, der Stellvertreter Jesu Christi, des unsichtbaren Hauptes der ganzen Kirche, ist" (113). Die Befugnisse aber, die sich auf die Spendung der *Sakramente* beziehen, erhalten auch die Bischöfe durch die entsprechende Weihe. Diese verleiht dem Empfänger einen *unauslöschlichen* Charakter (283 ff.). Wer einmal Bischof ist, der bleibt es; die heiligen Handlungen, die er in der Kraft seiner Weihe vollzieht, können unter Umständen unerlaubt sein, weil er sich dabei nicht an die Weisungen des Papstes hält; aber die Handlungen sind gleichwohl gültig. Das gilt natürlich insbesondere auch von der Erteilung der Weihen, die dem Bischof zusteht (398). — Nach dieser Theorie bleibt für die società, die aus den Gläubigen besteht, kein Raum zu irgendeiner aktiven Beteiligung an der Einsetzung der geistlichen Vorsteher der Kirche. Wie der Papst zum Universalbischof der Kirche wird, ist freilich für den, dem der Wahlakt der Kardinäle keine volle Beruhigung verschafft, noch ein dunkler Punkt; aber ist der Papst einmal nach den heutigen Vorschriften richtig gewählt, so ist er auch der Stellvertreter Christi und ernennt als solcher die Bischöfe, die Bischöfe aber ernennen und weihen die übrigen Geistlichen, die ihre Gehülfen sind (403). Eine Wahl des Pfarrers durch die Gemeinde steht prinzipiell ebenso im Widerspruch mit der römisch-katholischen Theorie wie eine Wahl des Bischofs durch die Diözese oder deren Vertretung. Noch viel weniger kann von einer aktiven Beteiligung der Gläubigen an den *sakramentalen* Handlungen, die der Bischof oder der Priester in der Kraft seiner Weihe vollzieht, die Rede sein. Für die *Gültigkeit* einer Bischofsweihe ist es irrelevant, ob der Konsekrierte vorher von irgendeiner kompetenten Seite zur Ausübung des bischöflichen Amtes erwählt worden ist oder nicht. Ein in völlig privater Weise von einem wirklichen Bischof nach dem Pontificale Romanum konsekrierter Priester wäre ein wirklicher Bischof, auch wenn es dem Konsekrator und dem Konsekrierten um gar nichts anderes als um den bischöflichen Titel zu tun gewesen wäre.

Es bedarf nicht der ausdrücklichen Erklärung, dass mit diesen Erörterungen weder die Notwendigkeit einer in aller Form vollzogenen Konsekration angefochten, noch die Bedeutung derselben unterschätzt werden soll. Aber unsere Frage ist die: *Könnte nicht auch schon der Mangel einer rechtmässigen Wahl oder Ernennung eine Konsekration ungültig machen?*

Nach biblischer Lehre ist, wie wir glauben, eine solche Frage zu bejahen. Entscheidend ist für uns das Verhältnis, in welchem sich Gemeinde und geistliche Vorsteher zueinander befinden, oder, allgemein gesprochen, die neutestamentliche Lehre von der Kirche. Nach der Lehre der Apostel und den Einrichtungen des apostolischen Zeitalters ist die Kirche keineswegs bloss eine Gesellschaft von Christgläubigen, über welche die Vorgesetzten regieren, sondern die organisierte, vom heiligen Geist beseelte Gemeinschaft, deren Haupt Christus ist. Dass durch berufene Apostel und Diener des Wortes zunächst das Evangelium verkündet werden musste, bevor christliche Gemeinden sich bilden konnten, versteht sich von selbst. Sobald aber die Kirche organisiert war, bildete **sie** und nicht dieser oder jener Vorsteher die oberste Instanz. Der Herr wollte nicht, dass es bei seinen Jüngern so sei wie bei den Fürsten der Völker und den Grossen dieser Erde, die über ihre Untertanen herrschen, sondern er stellte das Gesetz auf, dass unter ihnen nur der erster werden könne, der sich zum Knecht aller mache (Mark. 10, 42 f.). Keiner dürfe Anspruch darauf machen, als Lehrmeister und Vater aller zu gelten; denn sie seien Brüder untereinander (Matth. 23, 7—10). Daher wird bei Handhabung der Kirchendisziplin der Schuldige in letzter Linie an die „Kirche“, d. h. an die Gemeinde verwiesen; ihr hat zu gehorchen, wer der Gemeinde überhaupt angehören will (Matth. 18, 17. 18). Nicht anders verhält es sich in Glaubenssachen. Weder Petrus noch Paulus hat die Befugnis, darüber zu entscheiden, ob im Christentum die Beschneidung, das Sakrament des Alten Bundes, noch notwendig sei oder nicht: an der bezüglichen dogmatischen Entscheidung beteiligten sich „die Apostel und Ältesten samt der ganzen Gemeinde“ (Apg. 15, 22). Auch Paulus und Barnabas gehen als Gesandte der Gemeinde von Antiochien und nicht aus eigener Machtvollkommenheit hinauf nach Jerusalem „wegen dieser Streitfrage“ (Apg. 15, 2). Das ist verständlich, wenn man sich vorzustellen hat, die christ-

liche Kirche sei mit einer Körperschaft zu vergleichen, deren Haupt Christus ist. Wie oft bedient sich der Apostel Paulus, direkt und indirekt, dieses Bildes, indem er bald von der ganzen Körperschaft (*σῶμα*, Röm. 12, 5; 1. Kor. 10, 17; 12, 13. 27; Ephes. 2, 16; 4, 4. 12. 16; 5, 23 usw.), bald vom Haupte (Ephes. 1, 22; 4, 15; 5, 23; Kol. 1, 18; 2, 10. 19), bald insbesondere von den Gliedern und ihrem Verhältnis zueinander spricht (Röm. 12, 5; 1. Kor. 6, 15; 12, 27; Ephes. 4, 16)! Daraus ergibt sich dem Apostel die natürliche Folgerung, dass der Leib mehr ist als die Glieder, und dass die letztern, gleichviel welche Stellung sie in der Gemeinde einnehmen, nur als *Organe* der ganzen Körperschaft gelten können. Von dieser Unterordnung unter die ganze Körperschaft sind nicht einmal die Apostel ausgenommen, obwohl sie allerdings die *ersten* Organe sind (1. Kor. 12, 28; Ephes. 4, 11). Darum hat auch der geschätzteste unter den Aposteln nicht einen Rang, der ihn eigentlich zum Mittler zwischen den Gläubigen und Gott machen würde. Es ist verkehrt, sich dem Kephas oder dem Apollos oder dem Paulus in besonderer Weise zu verschreiben; auch sie sind nur Diener Christi, und zwar in dem Masse, in welchem ein jeder mit Gnadengaben ausgerüstet worden ist — nicht zur eigenen persönlichen Auszeichnung, sondern zum Heil der Gläubigen (1. Kor. 3, 21—23; 12, 7). Das war von Anfang an eine der apostolischen Kirche so durchaus selbstverständliche Anschauung, dass nach dem Ausscheiden des Judas nicht einmal das Apostelkollegium das Recht in Anspruch genommen hat, sich selbst zu ergänzen, sondern die Apostelwahl der ganzen kleinen Gemeinde, die freilich nur aus hndertundzwanzig Personen bestand, überliess (Apg. 1, 15 ff.). Ebensowenig haben sich die Apostel die Gewalt zugeschrieben, der allmählich zahlreicher gewordenen Muttergemeinde zu Jerusalem von sich aus Diakonen zu geben, sondern sie haben „die Menge der Jünger zusammengerufen“ und zu ihr gesprochen: „Sehet euch um nach sieben Männern aus eurer Mitte, die ein gutes Zeugnis haben und voll des Geistes und der Weisheit sind“ (Apg. 6, 2. 3). Und so ist auch das „gute Zeugnis“, auf das Timotheus und Titus zu sehen haben, wenn sie durch Handauflegung (1. Tim. 5, 22) von Stadt zu Stadt Presbyter einsetzen (Tit. 1, 5 ff.), eben nichts anderes als eine Wahl durch die Gemeinde (1. Tim. 3, 2 ff.; Tit. 1, 6 ff. 1). Einer Wahl unterziehen sich

sogar Barnabas und Paulus, wie es sich darum handelt, das in Antiochien so glücklich begonnene Werk auch anderwärts durch geeignete Diener des Wortes fortzusetzen (Apg. 13, 1—3).

Ein derartiges Verfahren beruhte keineswegs etwa bloss auf einer freundlichen, aber nicht gerade notwendigen Konzession seitens der berufenen Diener Christi, sondern auf einer spezifisch christlich-religiösen Anschauung. Man glaubte an das Wort des Herrn: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 20). Das ist wesentlich der gleiche Gedanke, den der Apostel in die Worte kleidet: „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist *ein* Geist; und es sind mancherlei Ämter, aber es ist *ein* Herr; und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist *ein* Gott, der alles wirket in allen (1. Kor. 12, 4—6). Christus ist Gottes (1. Kor. 3, 23); er erweist sich als lebendig in der Gemeinde durch den heiligen Geist, von dem jede Gnadengabe stammt, die zur Erbauung der Gemeinde dient (Ephes. 4, 4—16; Röm. 12, 4—8). Darum betet die Gemeinde bei der Apostelwahl: „Herr, aller Herzen Kündiger, zeige an, welchen du erwählt hast“ (Apg. 1, 24), und bereitet sich die Gemeinde von Antiochien mit Fasten und Beten auf die Sendung der Diener des Wortes vor, die zu dem neuen Werke berufen sind (Apg. 13, 2. 3). Es liegt auch durchaus kein Widerspruch vor, wenn es Apg. 15, 2 heisst, Paulus und Barnabas seien gemäss einem Gemeindebeschluss nach Jerusalem hinaufgegangen, und Paulus selbst, Gal. 2, 2, sagt, er habe die Reise „zufolge einer Offenbarung“ unternommen: diese Offenbarung war eben nicht eine persönliche Inspiration, sondern die im Gemeindebeschluss liegende Kundgebung des heiligen Geistes.

Aus der *religiösen* Auffassung des christlichen Gemeindelebens erklärt es sich, wenn der Apostel in der Abschiedsrede zu Milet den Presbytern von Ephesus die Mahnung gibt: „Habet acht auf euch und die ganze Herde, in welcher euch der heilige Geist gesetzt hat, die Kirche Gottes zu *regieren*“ (Apg. 20, 28). Wer diese Stelle einzig nach dem lateinischen Wortlaut der Vulgata kennt und den Zusammenhang nicht beachtet, in welchem sie vorkommt, kann kaum begreifen, wie sich jemand zur Lehre und Verfassung der apostolischen Kirche bekennen und doch behaupten darf, die Bischöfe seien nicht die *Regenten*, sondern die *Organe* der Kirche und von dieser zu *wählen*. Tat-

sächlich wird in römisch-katholischen Lehrbüchern von den angeführten Worten in der Regel ein Gebrauch gemacht, der ganz und gar der Anschauung entspricht, die in dem neuen päpstlichen Katechismus vorgetragen wird: Die Bischöfe — heute wird noch beigefügt: verbunden mit dem Papst als dem Haupte — bilden eine Körperschaft *für sich;* diese erhält ihre Befugnisse und ihre Aufgabe durch den heiligen Geist direkt von Gott; sie ist von der Körperschaft der Gläubigen nicht nur völlig unabhängig, sondern auch befugt, die aus den Gläubigen bestehende Kirche in der Kraft der von Gott erhaltenen Gewalt zu *regieren.* Demgemäss ergänzt sie sich selbst; ist jemand durch eine korrekte Konsekration in die successio apostolorum eingetreten, so ist er ein wirklicher Bischof, *auch wenn von keiner ordentlichen Wahl oder Ernennung die Rede sein könnte.*

Um aus der erwähnten apostolischen Mahnung eine solche Theorie herzuleiten, lässt man folgende Dinge ausser acht:

1. dass im Neuen Testament (wie auch noch in späteren Schriften) zwischen den *Titeln* „Bischof“ *(ἐπίσκοπος)* und „Priester“ *(πρεσβύτερος)* nicht unterschieden wird. Man vgl. 1. Tim. 3, 2 ff. u. V. 8 ff., wo das Priesteramt gar nicht berücksichtigt zu sein scheint; dagegen aber Tit. 1, 5, wo nur von „Priestern“ gesprochen wird, dann aber V. 7 ff. derjenige, der zu diesen gehört, „Bischof“ heisst;

2. dass diejenigen, die Paulus Apg. 20, 28 als „Bischöfe“ anredet, kurz vorher V. 17 „Priester“ genannt werden. Paulus redet also auch in seiner Abschiedsrede zu Milet nicht von „Bischöfen“ in dem spätern und heutigen Sinne des Wortes;

3. dass der Apostel nicht von Vorstehern der ganzen christlichen Kirche spricht, sondern dass die „ganze Herde“ eben nur die ganze Gemeinde von Ephesus ist, deren Presbyter Paulus zu sich nach Milet kommen liess. Wo infolge der apostolischen Predigt eine Gemeinde entstand, wurde ein Presbyterium eingesetzt, das aus mehreren Mitgliedern bestand (Apg. 14, 22). Genau so wie mit den „Bischöfen“ von Ephesus verhält es sich mit den „Bischöfen“, die der Apostel an der Spitze seines Schreibens an die Philipper grüsst (Phil. 1, 1);

4. dass Paulus in seiner Rede zu Milet nicht eigentlich vom „Regieren“ redet, sondern, nachdem er einmal die Gemeinde von Ephesus mit einer Herde *(ποίμνιον)* verglichen hat, eben auch nur *bildlich* von der Verwaltung des den Vorstehern über-

tragenen *Hirtenamtes (ποιμαίνειν)* spricht. Immerhin ist damit jenen „Presbytern“ oder „Episkopen“ ein Recht, ja sogar eine Pflicht der geistlichen Leitung zuerkannt. Wie das Hirtenamt zu verwalten ist, sagt Petrus, der „Mitpriester“, den „Priestern“ 1. Petr. 5, 1 ff.;

5. dass Paulus diesen „Hirten“ nur sagt, der „heilige Geist“ habe sie eingesetzt *(ἔθετο)*. Aber wie ist das geschehen? Darauf sollte nach dem oben Gesagten die Antwort selbstverständlich sein. Vor ihrer Einsetzung waren jene „Presbyter“ oder „Episkopen“ gewöhnliche Gemeindemitglieder und besassen in dieser Eigenschaft besondere Gnadengaben des heiligen Geistes. Diese Gnadengaben waren für die Gemeinde der Beweis, dass sie sich zum Vorsteheramt eigneten. Zu diesem Amt wurden sie, wie die Diakonen von Jerusalem, von der Gemeinde durch förmliche Wahl bestimmt und dann durch apostolische Handauflegung eingesetzt; die Handauflegung war ein Unterpfand dafür, dass das Haupt der Kirche, Christus, es ihnen an keiner Gnade des heiligen Geistes fehlen lassen werde, ihr Amt zum Heile der Seelen zu verwalten. Zur Einsetzung durch den heiligen Geist gehörte aber ebenso gut die Wahl durch die im Namen des Herrn versammelte Gemeinde wie die apostolische Handauflegung. Es ist nur eine mehr kirchenrechtliche als religiöse Anwendung dieser Anschauung, wenn im Klemensbrief, der im Jahr 95 geschrieben worden ist, ausgeführt wird, dass es nicht angehe, Presbyter, die *„unter Zustimmung der ganzen Gemeinde“ (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης)* durch Apostel oder deren Nachfolger eingesetzt worden waren, ohne Grund abzusetzen. Da der Apostel, als er jene Rede zu Milet hielt, kein volles Jahr von Ephesus abwesend gewesen war, hätte er vermutlich seine Mahnung auch in die Worte kleiden können: Bewahret die Gnadengabe Gottes, die in euch ist durch Auflegung *meiner Hände* (vgl. 2. Tim. 1, 6). So hätte er zwar die Mitwirkung der Gemeinde nicht ausdrücklich erwähnt, aber nach seiner ganzen Lehre weder als überflüssig noch auch nur als unwesentlich bezeichnet.

Dass die religiöse Würde der christlichen Gemeinde, der vom heiligen Geist beseelten Körperschaft, deren *Organe* die Vorsteher sind, leider vielfach in Vergessenheit geraten ist, lässt sich nicht leugnen, ist aber eine notwendige Folge der falschen Theorie, nach der man nur noch davon weiss, dass

die Mitglieder der christlichen „società“ den von Gott gesetzten Vorstehern zu *gehorchen* haben. Zu dieser Theorie passt am allerwenigsten der Zuruf, den gerade der Apostel Petrus, dessen Name für die päpstliche Kirchenlehre so unzähligemal missbraucht wird, an die Christgläubigen ergehen lässt: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, um zu verkündigen die Vollkommenheiten dessen, der euch berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht“ (1. Petr. 2, 9). Es ist ein wahres Glück, dass wenigstens in der Messliturgie, also in der katholischen Gottesdienstordnung die apostolische Lehre festgehalten ist, nach welcher der Priester nicht der Herr der Gemeinde, sondern das durch Wahl und Weihe *legitimierte Organ der in Christo versammelten Gläubigen ist.* So ist zu hoffen, dass doch wieder einmal eine Zeit kommen werde, in der der heute in der päpstlichen Gemeinschaft zur Herrschaft gelangte Irrtum überwunden wird.

Aber wozu nun diese ganze Auseinandersetzung? Es sollte gezeigt werden, dass es christlich und katholisch ist, insbesondere der ordentlichen Wahl des *bischöflichen* Vorstehers nicht bloss eine nebensächliche Bedeutung zuzuschreiben, sondern sie für eine wesentliche Bedingung der gültigen Konsekration und Einsetzung eines Bischofs zu halten. Ich möchte mich keiner Übertreibung schuldig machen; ich leugne durchaus nicht, dass eine rechtmässige Wahl auf verschiedene Weise zustande kommen kann. Wenn in einer Kirche dem Bischof das Recht eingeräumt ist, im Bedürfnisfall einen Hülfsbischof zu ernennen, so ist eine solche Ernennung kein eigenmächtiger Willkürakt, sondern eine *von dem berufenen Organe der Kirche* und im Interesse der Kirche vollzogene Handlung. Immerhin wird der betreffende Bischof auch in diesem Falle nicht bloss nach persönlicher Vorliebe verfahren (1. Tim. 5, 21), sondern auf das Urteil des „Presbyteriums“ der Kirche hören (1. Tim. 1, 18; 4, 14). Womöglich noch weniger denkt jemand daran, dem Bischof der alten Welthauptstadt das Recht streitig zu machen, im Namen der Kirche und für die Kirche zu Dienstleistungen, die keinem Diözesanbischof übertragen werden können, Bischöfe zu ernennen und konsekrieren zu lassen. Missionsbischöfe, Bischöfe in partibus infidelium, können nicht von einer Behörde gewählt werden, deren Kompetenz lokal

begrenzt ist, stehen aber an geistlicher Würde und Befugnis den Diözesanbischöfen nicht nach. Wo es sich aber um Einsetzung von Bischöfen für vollkommen organisierte, daher auch lokal begrenzte Kirchen handelt, ist selbstverständlich auch teils durch die allgemeine Überlieferung, teils durch die besondern Gesetze des Landes das Organ, das die Bischofswahl vorzunehmen hat, so genau bezeichnet und von der beteiligten Kirche so allgemein anerkannt, dass eine eigenmächtige und willkürliche Anmassung des bischöflichen Amtes von vornherein völlig ausgeschlossen ist. Hier ist das Domkapitel, dort eine ausschliesslich geistliche Synode und wiederum in einem andern Bistum eine gemischte Synode, in der die Gemeinden des Bistums durch Laien und Geistliche vertreten sind, das legitime Organ, das eine Bischofswahl vorzunehmen hat. Ich sehe auch in der Ernennung eines Landesbischofs durch die betreffende Landesregierung oder den Landesfürsten oder die gesetzgebende Behörde des Landes (Kanton Wallis) keine Usurpation, *sondern die im Laufe der Zeit entstandene Form, nach welcher sich das Volk, das die Kirche bildet, an der Einsetzung des Bischofs beteiligt.* Die Formen sind verschieden; aber was völlig undenkbar zu sein scheint, ist das, dass ein Mann, der vor so und so langer Zeit vielleicht zum Priester ordiniert worden ist, aber nun keiner Gemeinde mehr vorsteht, keinem Klerus einer organisierten Kirche mehr angehört und *darum auch von keiner Kirche so oder anders für das bischöfliche Amt in Aussicht genommen ist*, irgendeinen Bischof zu bestimmen sucht, ihm die bischöfliche Konsekration zu erteilen. Ich glaube, dass auch hier der Satz des Patriarchen Tarasius zuträfe: „Wenn er auch dem Namen nach das bischöfliche Amt erlangt hat, so täuscht doch der Sache nach das Wort“, d. h. die Konsekration ist ungültig. Das göttliche Gnadengeschenk lässt sich weder erkaufen, noch durch List stehlen, noch auch überhaupt von jemand erwerben, der nicht die redliche Absicht hat, ein demütiges Werkzeug des heiligen Geistes zu sein. Um diese redliche Absicht haben zu können, muss derjenige, der sich konsekrieren lassen will, auch die Überzeugung haben können, dass es der heilige Geist ist, der ihn zu diesem Werk *ausgesondert* hat (Apg. 13, 2); er muss von einer *Kirche* unter Anrufung des heiligen Geistes in einer rechtmässigen Form *zur Ausübung des bischöflichen Amtes bestimmt worden sein.* Eine

solche Wahl ist ebenso wichtig wie die Konsekration selbst; fehlt die Wahl, so hat die Konsekration keinen Sinn, sondern ist in Wirklichkeit ein frivoles Spiel mit heiligen Dingen, zu dem sich nur jemand hergeben kann, der selbst nicht in gültiger Weise zum bischöflichen Amte gelangt ist und darum auch die furchtbare Verantwortlichkeit nicht empfindet, die ihm dieses Amt auferlegt, und nichts weiss von der Pflicht, sich an die heilige Ordnung in der Kirche Gottes zu halten.

Treten also bischöfliche Abenteurer auf, die sich nicht ausweisen können,

dass sie von einer Kirche zur Verwaltung des bischöflichen Amtes *bestimmt* worden sind,

dass sie von dem Verdacht, ihre Konsekration unter falschen Vorgaben und Vorweisung gefälschter Dokumente erschlichen zu haben, ihrerseits *völlig frei sind,*

und dass sie die eigene Konsekration *auch nicht von einem Bischofe erhalten haben,* der unter solchem Verdachte steht,

so lasse man diese Leute ruhig ihre Wege gehen, hüte sich aber sorgfältig davor, sich durch eine kirchliche Gemeinschaft mit ihnen zu kompromittieren und der eigenen Kirche Ärgernis zu geben.

E. H.

Die Durchführung der kirchlichen Verordnungen des Konstanzer Generalvikars J. H. von Wessenberg in der Schweiz.

(Fortsetzung.)

§ 8.

Die Pastoralkonferenzen.

Ebensosehr wie für eine gründliche Ausbildung der Studenten der Theologie und der jungen Geistlichen war Wessenberg für eine sorgfältige Fortbildung des gesamten Klerus tätig. Als wirksamstes Mittel betrachtete er die Neubelebung und Neugestaltung regelmässiger Versammlungen der Geistlichen zur Besprechung praktischer in das Gebiet der pfarramtlichen Tätigkeit fallender Themen. Solche Konferenzen des Klerus waren an und für sich nichts Neues. Die Diözesanstatuten kennen sie in den Kapitelsversammlungen, die vom Dekan jährlich mindestens ein oder zweimal, u. a. zur Besprechung kirchlicher Fragen einberufen werden sollten [1]), und für einzelne Teile der Diözese bestanden besondere Vorschriften über besondere Konferenzen [2]). Im 18. Jahrhundert war z. B. im Kanton Uri die Tätigkeit des Klerus sehr fruchtbar [3]). In den Rezessen der Visitationsberichte werden stets Konferenzen verlangt. Am Ende des ausgehenden Jahrhunderts sind Kapitelsversammlungen und Konferenzen seltener geworden, und haben diese in der Schweiz ganz aufgehört [4]). Es hat nicht geringe Mühe gekostet, sie wieder einzuführen und in neue Bahnen zu lenken. In der Verordnung vom 5. Januar 1803 [5]), durch die Wessen-

[1]) Constitutiones Synodi dioecesanae Constantiensis Revisae Constantiae 1761, S. 107.

[2]) Vgl. A. Henggeler, a. a. O., S. 139.

[3]) A. a. O., S. 140, Anm.

[4]) Vgl. J. H. von Wessenberg, Mitteilungen über die Verwaltung der Seelsorge, Augsburg 1832, S. 26.

[5]) Vgl. Hirtenbriefe und Verordnungen, I, S. 92 ff.

berg die Kapitels- oder Ruralkonferenzen wieder in Gang zu bringen suchte, konnte er sich mit Recht auf die ältesten bischöflichen Verordnungen berufen, die solche Veranstaltungen nachdrucksam empfohlen hatten. Ihre Unterlassung wird ein bedauernswürdiges Zeugnis der eingerissenen Lauigkeit und Gleichgültigkeit gegen die wohltätigsten Diözesangesetze genannt. Der tote Buchstabe der Verordnungen soll deshalb wieder belebt werden. Die Dekane erhalten den Auftrag, mit ihrer Kapitelsgeistlichkeit einen Plan zur Veranstaltung der Konferenzen zu entwerfen. Vorgesehen ist die Einteilung der Kapitel in Regiunkel. Die nähere Einrichtung wird der Geistlichkeit überlassen, da nicht notwendig sei, dass in allen Kapiteln dieselbe Form beobachtet werde. „Das Wesentliche ist, dass alle diese Versammlungen der nämliche Geist der Wahrheit, der Liebe und der Eintracht beseele, welcher die Versammlungen der ersten Christen so musterhaft auszeichnet." Die Aufgabe der Konferenzen umschreibt Wessenberg folgendermassen: „Die Konferenzen werden alsdann eine treffliche Übungsschule für Seelsorger abgeben; sie werden ihren Verstand mit nützlichen Kenntnissen bereichern, sie werden schädliche, dem Geist der christkatholischen Lehre widerstrebende Irrtümer und Vorurteile zerstreuen, sie werden unter der Geistlichkeit die Liebe zum Studium berufsmässiger Wissenschaften beleben und anfeuern, sie werden die geistlichen Mitbrüder einander von der schätzbaren und edelsten Seite bekannt machen, sie werden ihre Aufmerksamkeit durch wechselseitige Mitteilung auf die wahren Bedürfnisse des Seelenheils schärfen, sie werden einen wohltätigen Wetteifer und Gemeingeist unter ihnen erregen, sie werden verhindern, dass das Salz der Erde dumm werde und das Licht der Gläubigen sich verfinstere, kein Seelsorger wird je diese Versammlungen verlassen, ohne einen verstärkten Antrieb zu seinen Berufspflichten mit sich zu nehmen, und niemals werden sie in Schauspiele einer eitlen Sucht zu glänzen oder in Kampfplätze spitzfindiger und unfruchtbarer Zanksucht, am wenigsten in Trink- oder Spielpartien ausarten, wenn ihr hl. Zweck im Auge behalten wird, wenn jener herrliche Spruch des hl. Augustins in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas! ihr Hauptamt ist, und wenn jene Liebe den Vorsitz führt, die aus einem ungeheuchelten Glauben hervorgeht, die den Irrenden schonend

zurecht weist, den Unmündigen Mut und Hoffnung einflösst und alle zur Selbstvervollkommnung kräftig aufmuntert, und welche daher der Apostel als Endzweck und die Seele aller Unternehmungen anempfiehlt"[1]). Fürwahr apostolische Worte, die im Herzen ernster Geistlicher zünden mussten. Um dieses schöne Ziel auch wirklich zu erreichen, wurde am 8. Februar 1803 ein Regulativ aufgestellt. In jedem Distrikt sind jährlich drei Konferenzen, an deren Spitze ein Direktor und Sekretär stehen, vorgesehen, worauf eine allgemeine Konferenz unter Leitung der Kapitelsbeamten erfolgt und die Resultate „in ein ordentliches Ganzes" vereinigt. Die Verhandlungsgegenstände werden von den Direktoren und Dekanen auf Vorschlag der Mitglieder bestimmt. Bloss dogmatische Themata dürfen nicht aufgenommen werden. Die Konferenzmitglieder übernehmen schriftliche Arbeiten, die sie vorlesen oder in Zirkulation setzen. Dem letzten Hülfspriester wie dem ersten Pfarrherrn ist das gleiche Recht freier Meinungsäusserung zugesichert. Zwischen Regular- und Säkularklerus findet kein Unterschied statt. Die Beteiligung „würdiger Mitglieder der Mendikantenklöster" wird gewünscht. Gastereien und Spielereien sind ausgeschlossen. Protokolle und Aufsätze sind dem Dekan zuzusenden, der sie in allen Regiunkeln zirkulieren lässt und das Wesentliche dem Ordinariat zustellt, damit es den Geist der Konferenzen beurteilen und den Mitgliedern seine wohlmeinenden Bemerkungen eröffnen kann[2]).

Man macht es Wessenberg immer wieder zum Vorwurf, dass er dogmatische Fragen ausgeschlossen wissen wollte. Er hatte selbstverständlich das Recht, die Verhandlungsgegenstände zu bestimmen, was seine Vorgänger ebenfalls getan haben[3]). In einem Zirkular vom 10. Heumonat 1803 kommt er auf dieses Verbot zurück, um ausserdem noch „alle in das Kirchenstaatsrecht oder das Verhältnis zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt einschlagende Fragen" auszuschliessen. Debatten über dogmatische Lehren verursachen schädliche Missverständnisse, Irrungen und Verketzerungen, diese Misstrauen und ungünstige Stimmung der Regierungen gegen die Konferenzen.

---

[1]) A. a. O., S. 93.

[2]) Vgl. A. a. O., S. 94.

[3]) Vgl. A. Henggeler, a. a. O., S. 140.

Die Verhandlungsgegenstände sind deshalb nach ihrer Bestimmung dem bischöflichen Vikariat zur Genehmigung einzureichen [1]). Die Bestimmung der Themata wurde durch einen Erlass vom 16. August 1804 in der Weise endgültig erledigt, dass durch das Generalvikariat eine Sammlung von Fragen und Aufgaben über wichtige Pastoralgegenstände aufgestellt wurde, die 275 Themata aus den verschiedensten Gebieten der Seelsorge, der Disziplin, des Kirchenrechtes und der Kirchengeschichte enthält [2]).

Als Organ der Konferenzen sollte eine eigene monatliche Zeitschrift herausgegeben werden. Eine solche „Geistliche Monatsschrift mit besonderer Rücksicht auf die Konstanzer Diözese" erschien im Verlag Herder in Meersburg seit 1802. Sie erregte aber mit ihren freimütigen Artikeln Anstoss, so dass Dalberg sich veranlasst sah, dagegen einzuschreiten. Auch Wessenberg waren ihre Mängel nicht entgangen. Im Dezember 1802 schrieb er einem Pfarrer, „Mit Ihrem Urteil über die geistliche Monatsschrift bin ich grösstenteils einverstanden. Der Wortrauch verhüllt oft das Licht, das sie verbreiten sollte". Indessen sei nicht zu verkennen, dass sie noch ein Wiegenkind sei [3]). Sie wurde im Jahre 1804 ersetzt durch das „Archiv für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz", Herdersche Hofbuchhandlung in Meersburg. Nach der Ankündigung, die mit einer Empfehlung des Ordinariates verschickt wurde, soll der Zweck des Archives derselbe sein, wie der der Konferenzen, „Beförderung der Religiösität und fortschreitende Bildung des Seelsorgers zur zweckmässigen Ausübung seines wichtigen Berufes". Darin sollen die vorzüglichsten Aufsätze der Konferenzen aufgenommen werden, aber auch andere Arbeiten sind nicht ausgeschlossen [4]). Um die Geistlichen zu reger wissenschaftlicher Tätigkeit zu ermuntern, wurden seit 1804 regelmässig Preisfragen ausgeschrieben [5]). Demselben Zweck sollten die Lesezirkel dienen, die durch das Ordinariatszirkular vom 12. März 1808 angeregt wurden. Sie sind als Lesegesellschaften der Geistlichen gedacht, unter denen Zeitschriften, neue Werke

---

[1]) Vgl. Hirtenbriefe und Verordnungen I., S. 97.

[2]) Vgl. a. a. O., I, S. 102.

[3]) W. A., 37, 89.

[4]) Vgl. bischöfliche Hirtenbriefe und Verordnungen, I, S. 98 ff.

[5]) A. a. O., I, S. 261.

über Fächer, vorzüglich der praktischen Theologie, aber auch solche über Naturkunde, Gesundheitslehre, Geographie und Landwirtschaft, endlich Schriften zur Selbsterbauung, Geistes- und Herzensbildung zirkulieren sollten. Auch dieser Erlass enthält eingehende Verhaltungsmassregeln und Weisungen, um die Durchführung zu erleichtern. „Nicht Begierde zu glänzen oder zu scheinen, sondern aufrichtige Liebe zu berufsmässiger Vervollkommnung der Kenntnisse und Gesinnungen sei die herrschende Triebfeder der Lesegesellschaften sowie der Konferenzen“ [1]).

Die Untersuchung, welche Aufnahme diese gewiss beachtenswerten Vorschläge und Weisungen in den einzelnen Kapiteln der Schweiz gefunden, gäbe eine umfangreiche Arbeit für sich, zu der die Archive der Kapitel zu Rate gezogen werden müssten. Allein auch das, was im benützten Material vorliegt, gibt wertvolle Aufschlüsse. Die besten Verordnungen konnten natürlich nicht von heute auf morgen das ins Leben rufen, was seit Jahren trotz Mahnungen des Ordinariats vollständig vernachlässigt worden war. Zwar gab es jetzt in der Schweiz überall ausgezeichnete Geistliche, die den Wert der Konferenzen erkannten und es nicht an Anstrengungen fehlen liessen, sie wieder in Ansehen zu bringen. Hinderlich waren aber die politisch unruhigen Zeiten, ja sogar Regierungen, die mit einem gewissen Misstrauen den Konferenzen gegenüberstanden. Am meisten Widerstand fanden sie jedoch in der Indolenz mancher Dekane und vieler Geistlicher. Nach und nach gerieten sie aber doch in Gang, wenn sie auch nicht mit der Regelmässigkeit und der systematischen Durchführung des Arbeitsprogramms bewerkstelligt wurden, wie es das Ordinariat vorausgesehen hatte. Gar manche treffliche Anweisung blieb auf dem Papier stehen. Das erste Kapitel der Schweiz, das die vorgeschriebene Generalkonferenz abhielt, war dasjenige von Regensberg im Aargau. Im Herbst 1803 trat es zusammen und beschloss, in zwei Regiunkeln jährlich drei Konferenzen abzuhalten [2]). Allein gerade hier war die Opposition des Klerus allgemein. Sie äusserte sich in dem Ton, der in den Versammlungen herrschte. Wessenberg wandte sich an Pfarrer Keller

---

[1]) A. a. O., I, S. 129.

[2]) W. A., 44, 42.

in Wislikon, damit er sich der Konferenzen annehme. Die Antwort, die er nach Konstanz schicken musste, bestätigte, dass die gesamte Geistlichkeit in der Nachbarschaft Kellers dem heilsamen Institut entgegenarbeite[1]). Auch später bezeichnet es Keller als unmöglich, einen bessern Ton in die Konferenzen zu bringen. Über die Konferenz, die am 28. Mai 1805 abgehalten wurde, schreibt er, dass Aufsätze vorgelesen wurden, „gegen welche sich der gesunde Menschenverstand empören muss". Zwei Kapitularen von Wettingen hätten sich bei der Behandlung der 15. Konferenzfrage in bittersten Ausfällen gegen höhere Behörden ergangen, andere hätten gegen alle kirchlichen Neuerungen mit Worten geeifert, die laut verrieten, wem sie gelten. Besprochen wurde ferner die 26. Frage. Sie lautet: „Was haben die Worte: ‚der Priester ist der Stellvertreter des Volkes vor Gott' für einen Sinn, und was für Verhaltungsmassregeln für den Geistlichen lassen sich daraus herleiten?" Keller berichtet „In den Antworten herrschte die grösste Antipathie; es wurde darin mit Zorn und Rache Gottes, mit Sühnopfern, mit der Kraft des priesterlichen Gebetes zur Abwendung öffentlicher Landplagen so tapfer um sich geworfen, dass einem darüber Sehen und Hören verging. Die meisten hatten nur den Messpriester im Auge und erwähnten die Hauptpflicht des Seelsorgers mit keiner Silbe . . . Mit meinem Aufsatz stach ich in ein Wespennest, das ich noch summen höre; bereits in jedem Worte witterte man Ketzergift" [2]). Dieser Bericht ist gewiss subjektiv, aber er lässt erkennen, wie tief die Gegensätze unter der Geistlichkeit waren und wie weit sie von dem Geist der Liebe entfernt war, den Wessenberg als Grundbedingung des Zusammenarbeitens in den Konferenzen betrachtete. Ein besserer Geist herrschte in den Konferenzen des Kapitels Bremgarten. Das bekundet schon das Thema, das am 21. November 1804 zur Verhandlung kam: „Welches sind die schicklichsten Mittel, die bischöflichen Verordnungen in Erfüllung zu bringen" [3]). Die Arbeiten der Regiunkel Sins des Kapitels waren so vorzüglich, dass sie im Archiv Aufnahme fanden[4]). Ebenso fleissig arbeiteten die Konferenzen des Ka-

---

[1]) A. a. O., 48, 89.

[2]) W. A., 50, 68.

[3]) W. A., 47, 88.

[4]) Vgl. «Archiv der Pastoralkonferenzen», 1806, S. 81 ff., S. 161 ff.

pitels Mellingen. Hier wurden die damals akut gewordenen Kontroversen besprochen, die mit den Bittgängen, den Feiertagen verknüpft waren, und zwar im Sinne der vom Generalvikariat angeordneten Reformen. Dekan Hausheer in Wohlen, der am 20. Mai 1806 die Akten der Konferenz nach Konstanz schickte, konnte beifügen: „Die Konferenzen haben den Beifall der Kapitularen gefunden und sind zur Verwunderung fleissig und freudig besucht worden. Sie sind so in Eintracht abgehalten worden, dass sie in der Nachbarschaft Aufsehen erregten" [1]. Ein anderer Geist herrschte unter den Pfarrherren der Konstanzer Diözese des Kantons Solothurn. Ihnen hatte Bischof Dalberg schon im Jahre 1801 auf die Einsendung der Konduitenliste der Geistlichen durch den Kommissar die Konferenzen empfohlen, „damit der Geist nützlicher Beschäftigung wieder auflebe" [2]. Diese Mahnung wie die Verordnungen des Generalvikars blieben im obern Kantonsteil wirkungslos; im Jahre 1805 und 1806 wurden Versammlungen abgehalten, allein die dortigen Geistlichen nahmen später an den Konferenzen in der Stadt Solothurn teil und ignorierten die Reklamationen des Ordinariats, besondere Konferenzen abzuhalten, wie es die Schönenwerder Regiunkel hielt [3]. Als Wessenberg wiederholt darauf drang, Konferenzen abzuhalten und einen Lesezirkel zu gründen, da durch den Besuch angrenzender lausannischer Konferenzen den bischöflichen Verordnungen nicht Genüge getan werde [4], und den Geistlichen drohte, ihnen die Admission zu entziehen und sie nach Konstanz zu einer Prüfung zu zitieren [5], beharrten sie auf ihrem Wunsch und schrieben nach Konstanz, es fehle ihnen an Geld, um Bücher für einen Lesezirkel zu kaufen [6]. Der Anschluss der Solothurner Pfarreien an Lausanne oder Basel wurde damals so eifrig besprochen, dass sich die Geistlichen nicht mehr so recht als Glieder der Konstanzer Diözese fühlten.

Nicht so rasch wie im Aargau kamen die Konferenzen im Kanton Luzern in Gang. Th. Müller wollte im Jahre 1803

---

[1]) W. A., 54, 44.
[2]) Stift Schönenwerd, 121, 15.
[3]) A. a. O., 120, 325; W. A., 50, 151; 56, 106.
[4]) Stift Schönenwerd, 120, 364.
[5]) A. a. O., 120, 384.
[6]) A. a. O., 120, 398.

politisch ruhigere Zeiten abwarten und klagt später wiederholt über die untauglichen Geistlichen, die an der Spitze der Kapitel standen. Die ersten wurden im Jahre 1804 im Kapitel Hochdorf abgehalten. „Das Hindernis sind die Dekane, unbrauchbare und böswillige Männer. Und bis dahin riet die Klugheit, zurückzuhalten“ [1]). Am 10. Oktober desselben Jahres wiederholt er die Klage, „möchten doch andere Leute an der Spitze der Kapitel stehen“. Er hofft aber, dass sie im Frühjahr allgemein eingeführt werden. Grosse Hoffnung setzt er auf die beiden jungen Geistlichen Widmer und Gügler, die sich der Seelsorge widmen wollten. „Ich hatte aber sehr gewünscht,“ schreibt er, „dass diese zwei jungen Leute zu Professorenstellen Lust gezeigt hätten. Denn es steht in unserem Gymnasium und Lyzeum nicht gut, und die Aussichten sind noch schlimmer“ [2]). Beide sind in der Folge Professoren geworden. Gügler war einer der wenigen Schweizer, die Preisaufgaben gelöst haben. Zweimal ist er ausgezeichnet worden. Es ging bis ins Jahr 1807, bis in allen Kapiteln des Kantons die Konferenzen sich einlebten. Zwei Arbeiten wurden im Archiv abgedruckt. Die eine von Pfarrer Stalder zu Escholzmatt: „Welche Vorteile bringen die Pastoralkonferenzen in Hinsicht auf die Seelsorge?“ [3]) und die zweite von Th. Müller: „Was gehört dazu, dass die sogenannten Fastenkinderlehren (erster Unterricht zur Beichte und Kommunion) zweckmässig seien, und wie können hierin Einförmigkeit eingeführt werden“ [4]). Der Eifer liess aber bald nach, im Jahre 1810 schrieb wenigstens Wessenberg an Th. Müller: „Übrigens hat es sich aus den Konferenzresultaten gezeigt, dass die Herren Dekane und ein Teil des Klerus auch für die Konferenzen in dem Sinn, in welchem sie von dem Bischof angeordnet sind, weder Lust noch Geschmack haben. Es scheint mithin, dass diese Herren dem Bischof gar keine Befugnis zur Leitung der Geistesbildung des Klerus zugestehen wollen“ [5]). Am meisten Schwierigkeiten fanden nach einem Bericht die Konferenzen in den Kantonen Uri, Schwyz und Unterwalden. Die Schuld wird lokalen Verhältnissen beigemessen. „Bedauerns-

[1]) W. A., 46. 43.
[2]) W. A., 47, 18.
[3]) Vgl. « Archiv der Pastoralkonferenzen », 1807, I, S. 3.
[4]) A. a. O., S. 18.
[5]) W. A., 71, 94.

würdiger aber ist es, dass ein Teil des dortigen Klerus noch nicht zur praktischen Einsicht gelangt zu sein scheint, politischer Parteigeist sei dem Geist seines Berufes gerade zuwider" [1]). Im selben Bericht wird gesagt, dass anderwärts in der Schweiz, wo die Konferenzen schon begonnen wurden, sie wieder einschlummern. Für solche Kapitel führte Wessenberg schriftliche Arbeiten ein. Fleissig arbeiteten dagegen die Geistlichen im Kanton Zug. Die Aufsätze der zweiten Konferenz der ersten Regiunkel aus dem Jahre 1805 sind in einem vom Kapuziner und Konferenzsekretär Kaiser besorgten Auszug im Archiv aufgenommen. Hier schlummerten die Versammlungen nicht ein, sondern wurden eifrig fortgesetzt [2]).

In der Ostschweiz begegnen wir denselben Erscheinungen. Im Kanton St. Gallen versagte die Regierung der Verordnung die Genehmigung, bevor sie einer Kommission zur Beratung übergeben war [3]). Aber auch unter der Geistlichkeit machte sich Widerstand fühlbar. Pfarrer Blattmann in Bernardzell hielt es für unmöglich, etwas zugunsten der Konferenzen zu tun. Der Klerus habe „aus angeborner Vorliebe für das Mönchtum im Kloster des hl. Gallus kein anderes Interesse als für den alten Schlendrian. Unbekannt mit dem Geist des jetzigen Zeitalters, fremd im Gebiet der neueren Literatur sind sie Feinde gegen jede noch so nötige, nur wahre Sittlichkeit, reine Christusreligion und bessere Volksbildung bezweckende Anstalt" [4]). Auf der Generalkonferenz des Kapitels St. Gallen in St. Fiden am 16. Mai 1804 platzten denn die Geister auch aufeinander. Kommissar Tschudi und Dekan Schertler traten so energisch für den Willen des Ordinariats ein, dass ein Regulativ aufgestellt, eine Distriktseinteilung vorgenommen und beschlossen wurde, jährlich eine General- und in jedem Distrikt zwei Partikularversammlungen abzuhalten [5]). Mit der Ausführung ging es aber äusserst langsam. Erst als im Jahre 1808 die Regiunkel Rheintal zusammenkam, war die Einrichtung vollendet [6]). Das Protokoll der dritten Konferenz dieser Re-

[1]) Vgl. « Intelligenzblatt des Archivs der Kapitelkonferenzen », III, 1806.
[2]) 1806, II, S. 3, 118; W. A., 44, 65; « Archiv der Pastoralkonferenzen », XVI, S. 161.
[3]) W. A., 44, 37.
[4]) W. A., 39, 113.
[5]) W. A., 45, 44; 47, 77.
[6]) W. A., 63, 35.

giunkel vom 5. Mai 1809 wurde im Archiv publiziert [1]). Regelmässig wurden sie aber nicht abgehalten. Im Jahre 1810 klagt darüber Blattmann und macht die Dekane verantwortlich, die dem Kommissar überall Hemmnisse bereiten [2]). Im Kapitel Wil ging es rascher vorwärts. Wessenberg äusserte sich mit grosser Zufriedenheit über die Protokolle, die ihm im Jahre 1804 schon eingeschickt worden waren. Diese Konferenz hatte den Geist der Institution völlig erfasst. „Die Erstlinge Ihrer Konferenzen," so schreibt Wessenberg im Rezess, „welche mir Dekan Prägger übergeben hat, gewähren mir wahre Freude und heitere, süsse Hoffnungen. Unmöglich lassen sich die Fortschritte berechnen, welche die Wissenschaft und die Ausübung der Seelsorge auf dem gebahnten Wege der Konferenzen machen werden, wenn sie ihrem Zweck getreu, nur diesen verfolgen" [3]).

Auch das Kapitel Frauenfeld blieb nicht zurück. Es wurde in 5 Distrikte eingeteilt. Hier hatte Wessenberg bald Gelegenheit, Dekan Hofer in Tobel seinen vollen Beifall auszusprechen [4]). Ein Aufsatz aus dem Jahre 1809 von Pfarrer Pfeifer in Klingenzell „Vom gemeinsamen gottesdienstlichen Volksgesange" erschien im Archiv [5]).

Viertes Kapitel.

Die gottesdienstlichen Reformen.

§ 9.

Die Bittgänge.

Am meisten Aufsehen und Beunruhigung unter der Bevölkerung erregten die Verordnungen über die Bittgänge. Die erste erschien am 17. März 1803. Sie richtet sich keineswegs gegen diese Einrichtungen. Die Kirche, so wird ausgeführt, habe sie angeordnet, da sie bemerkt, dass diese Art feierlicher Andachtsübungen zur Verherrlichung der wichtigsten Gegenstände der hl. Religion sehr geschickt sei, indem sie auf die Gemüter des Volkes einen vorzüglich lebhaften Eindruck macht,

---

[1]) 1810, I, S. 241.
[2]) W. A., 70, 57.
[3]) Vgl. «Archiv der Pastoralkonferenzen», 1805, I, S. 161.
[4]) W. A., 49, 132.
[5]) 1810, I, S. 18.

und das Vertrauen, die Liebe und die Dankbarkeit gegen Gott in einem hohen Grade belebt und verstärkt. Die Bittgänge bringen daher die heilsamsten Wirkungen hervor, wenn sie nach diesem einzig wahren Gesichtspunkt der Kirche gehalten werden und alles dabei vermieden wird, was die Flamme reiner Andacht ersticken oder was sinnliche Zerstreuung und sittliche Unordnung veranlasst. So oft die Kirche wahrgenommen, dass solche Missbräuche sich eingeschlichen hatten, war sie darauf bedacht, sie durch zweckmässige Vorschriften zu entfernen. Um nun Missbräuchen, die noch häufig bemerkt werden, abzuhelfen, werden nachstehende Weisungen gegeben. Die Ursachen davon liegen in der zu grossen Zahl der Bittgänge und darin, dass sie an zu weit entfernte Orte angestellt werden. Es wurde folgendes festgesetzt. Erstens sollen in Zukunft diejenigen Prozessionen, die an hl. Festen, an Fronleichnam und dessen Oktav, am Markustag und in der Bittwoche in oder in der Nähe der Kirche abgehalten werden, sowie alle, die von der Kirche nach Anweisung der Rubriken angeordnet sind, z. B. am Palmsonntag, mit geziemender Feierlichkeit beobachtet werden. Zweitens werden jeder Pfarrkirche zwei Bittgänge an gebotenen Feier- oder an Werktagen erlaubt. Inbegriffen sind die Flurprozessionen. In Pfarreien mit nur einem Geistlichen soll der Bittgang innerhalb der Pfarrei oder zu einer höchstens eine Stunde entfernt liegenden Kirche stattfinden. Wo mehrere Geistliche sind, bleibt einer zu Hause, um die Messe zu lesen. Die Prozession darf aber nicht weiter als zwei Stunden gehen. Bei vormittäglichen Bittgängen muss das Volk auf Mittag, bei nachmittäglichen vor Sonnenuntergang zu Hause sein. Das Übernachten wird aufs strengste verboten. „Durch die genaue Beobachtung dieser Vorschrift“, so wird ausgeführt, „wird sehr vielen Unordnungen und Ausschweifungen, welche sich bei den Bittgängen bei längerer Dauer einzufinden pflegen, vorgebeugt werden. Der Seelsorger suche durch zweckmässige Belehrung den irrigen Wahn zu zerstören, 'als wenn die Entfernung des Ortes den Bittgang in den Augen Gottes wohlgefälliger und verdienstlicher machen könne; er suche durch Darstellung der leidigen und sündhaften Folgen zu weiter Bittgänge die Überzeugung vom Gegenteil zu bewirken.“ Die Geistlichen, Lehrer und Ortsvorgesetzten werden verpflichtet, für Ordnung und sittlichen Anstand zu sorgen. Männer und Weiber

sollen in gehöriger Absonderung bleiben. Reiterei, Besuch des Wirtshauses und Zerstreuung des Volkes am Wallfahrtsort werden verboten. Um aller Unordnung vorzubeugen, soll vor dem Verlassen der Pfarrkirche das Volk über den Zweck des Bittganges aufgeklärt, am Ziel soll eine kurze Predigt oder geistliche Anrede gehalten und während des Ganges sollen ausser Gebeten geistliche Lieder gemeinsam gesungen werden. Schliesslich sollen nicht mehr Gemeinden auf einen Tag in dieselbe Kirche zusammenkommen, als diese fassen kann[1]). Durch ein Zirkular vom 1. Hornung 1804 wurde diese Verordnung noch einmal eingeschärft und bestimmt, dass sie von der Kanzel verlesen und in einer Predigt erklärt werden soll. Die Dekane werden angehalten, genaue Verzeichnisse der Bittgänge ihrer Kapitel ans Ordinariat einzusenden und für Durchführung der Vorschriften besorgt zu sein. Auch die Deputaten erhalten diese Weisung für ihre Regiunkel[2]). Im folgenden Jahr wurden die Dekane neuerdings darauf aufmerksam gemacht, dass das Ordinariat auf der pünktlichen Durchführung der beiden Verfügungen bestehe und dass jede Übertretung sofort anzuzeigen sei[3]).

Für die Konstanzer Diözese waren diese Vorschriften nichts Neues. Joseph II. hatte für den österreichischen Teil ähnliche Dekrete erlassen[4]), und der Konstanzer Bischof hatte zu ihrer Durchführung am 2. September 1789 einen Hirtenbrief erlassen. Er bestätigte darin, dass in der Diözese tatsächlich Missbräuche bei den Bittgängen eingerissen waren. Wie sie entstehen mussten, schildert er recht anschaulich also: „Man hat zwar bei dem Anfange des Bittganges sein Gemüt zu Gott erhoben und eine Zeitlang andächtig gebetet, zu einer weitern Strecke des Weges aber ist man schon in Zerstreuung verfallen, man betet zwar noch, aber das Gebet könnte Gott schon nicht mehr wohlgefällig sein und der Herr hätte Ursache zu klagen: Dieses Volk ehrt mich mit den Lefzen, aber ihr Herz ist weit von mir. Einen grossen Teil des Weges setzten viele mit unnützen

[1]) Hirtenbriefe und Verordnungen, I, S. 134.

[2]) A. a. O., I, S. 138.

[3]) A. a. O., I, S. 139.

[4]) F. Geier, Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II. im vorderösterreichischen Breisgau in «Kirchenrechtliche Abhandlungen». 16. und 17. Heft. Herausgegeben von Dr. U. Stutz. 1905, S. 189.

und oftermass sündhaften Gesprächen fort, endlich wurden die mehresten hungrig und durstig. Sie verliessen die Prozessionen und eilten den Wirtzhäusern zu, überschritten die Schranken der Mässigkeit: es entstanden Ausschweifung, Unordnung, Sünden und Ärgernisse, und auf diese Weise ward das heilige Ziel und Ende des angestellten Bittganges verfehlt; und die Wirkung davon war, dass das Volk anstatt des Segens nicht selten den Fluch von Gott zich zugezogen hat“ [1]). Von diesen josephinischen Dekreten und bischöflichen Kundgebungen war die Schweiz nicht berührt worden, die Verhältnisse waren aber ganz dieselben, ja, sie waren in den Revolutionsjahren noch schlimmer geworden.

In der Schweiz waren durch die helvetische Regierung die Prozessionen ganz im Sinne der josephinischen Gesetzgebung eingeschränkt worden. Das Vollziehungsdirektorium beschloss, dass keine über die Grenzen der Pfarrei hinausgehen dürfen, weil sie zu „schändlichen Ausschweifungen“ und zu politischen Aufwiegelungen der Feinde der Helvetik Anlass geben. Der Beschluss ging selbst Th. Müller, der doch ein begeisterter Freund der neuen Zeit war, zu weit. Nach seiner Meinung sollten die Missbräuche, über die jeder vernünftige Pfarrer seufze, schon längst durch den Bischof gehoben sein. Den Pfarrern stehe es zu, die Kreuzgänge einzustellen und durch zweckmässigen Gottesdienst zu ersetzen [2]). Tatsächlich wurden an vielen Orten die Prozessionen und Wallfahrten eingestellt. Das bewirkte nicht bloss das Verbot, sondern auch die Verödung der Klöster, die vielfach das Ziel der Wallfahrten waren. So wurden einige Jahre die nach Einsiedeln unterbrochen. Natürlich war das helvetische Gesetz von einem grossen Teil der Bevölkerung mit Unwillen aufgenommen worden, die Regierung sah sich zu Milderungen genötigt und als die Helvetik in Trümmer ging, nahmen sich die Kantonsregierungen der Sache an [3]), oder aber die einzelnen Geistlichen handelten nach ihrem Gutdünken. Die Klöster suchten, als sie sich wieder bevölkerten, die Wallfahrten in neuen Aufschwung zu bringen.

---

[1]) Hirtenbriefe des Bischofs Maximilian Christoph v. Rodt, 1776—1800. Sammlung in der Wessenbergbibliothek in Konstanz.

[2]) Aktensammlung aus der Zeit der helvetischen Republik, IV, S. 96.

[3]) G. J. Baumgartner Geschichte des schweiz. Freistaates und des Kantons St. Gallen. Zürich 1868, II, S. 40.

Die Verwirrung wurde immer grösser. Im Kanton Solothurn regelte der Kirchenrat die Angelegenheit, indem er am 9. April 1800 „der Achtung für diese öffentlichen Kirchengebräuche sowohl als der Sittlichkeit gemäss" verfügte, dass keine Kreuzgänge an Orte unternommen werden, wo Militär liegt, dass sie nicht weiter gehen dürften als eine Stunde, damit die Leute auf Mittag wieder zurück seien. Der bischöfliche Kommissar Glutz gab diesem Erlass seinen vollen Beifall, nur schmerzte es ihn, dass ein bürgerlicher Kirchenrat sich kirchliche Rechte anmassen wolle. Und die Geistlichkeit des obern Teiles des Kommissariates beschloss auf einer Konferenz am 21. April, keine Kreuzgänge auf Heerstrassen und keine ausserhalb der Pfarreien abzuhalten und das den Kommissaren von Basel und Lausanne mitzuteilen. Die Verordnung des Kirchenrates genügte ihr nicht, weil sie nicht „allen Gefahren und zu befürchtenden Abscheulichkeiten" vorbeuge. Auch bei solchen, die nur eine halbe Stunde weit gehen, kämen Dinge vor, die zu beseitigen seien. Dagegen beharrte nun der Kommissar auf der Verfügung des Kirchenrates. Er möchte nicht alle Bittgänge abschaffen, sondern nur die, die in weit entfernte Kirchen und in Städte gehen, „weil sie zu Unsittlichkeit und Verführung der Unschuld, zu unnötigem Aufwand und zu schädlichem Müssiggang gemeiniglich Anlass geben" [1]).

Als die mehrtägigen Wallfahrten wieder aufkamen, trat Th. Müller in Luzern im Einverständnis mit dem Ordinariat dagegen auf. Im Jahr 1802 sind die Bittgänge häufiger Gegenstand des Gedankenaustausches zwischen Wessenberg und Müller [2]). Müller drang besonders darauf, dass eine Verordnung erlassen werde, während Wessenberg zögerte. Er hatte Bedenken wegen der kleinen Kantone, wollte ruhigere Zeiten abwarten und sich die Unterstützung der Regierungen sichern. Im Dezember 1802 schickte er den Entwurf einer Verordnung, den er für den Reichs- und österreichischen Bistumsteil ausgearbeitet hatte, an Müller mit dem Wunsch, ihm mitzuteilen, welche Einschränkungen in der Schweiz durchführbar seien. Er zweifelte nämlich daran, dass dies möglich sei. Die Vorschläge und Zusätze Müllers wurden berücksichtigt. So kam

---

[1]) Stift Schönenwerd, 121, 4.

[2]) Vgl. Briefwechsel Wessenberg-Th. Müller.

mit seiner Mitarbeit die Verordnung zustande, die dank seiner Bemühungen auch auf die Schweiz ausgedehnt wurde.

Die Verordnung wurde von massgebenden Persönlichkeiten geistlichen und weltlichen Standes rückhaltlos als notwendig und zeitgemäss betrachtet. Wessenberg hatte aber richtig vermutet. Anstände gab es bald in den Urkantonen. Zwar hatte er schon vor der Publikation für den Kanton Unterwalden „zur Schonung der Schwachen" Vergünstigungen in Aussicht genommen. Sie genügten aber nicht. Insbesondere hat er nicht damit gerechnet, wie das Volk an den seit Jahrhunderten üblichen Landeswallfahrten nach Einsiedeln hing und die dortigen Mönche, als sie das Kloster wieder bezogen hatten, alles taten, „um ihr sogenanntes Gnadenbild in Kredit" zu halten, wie sich Dekan Bossard in einem Brief an Wessenberg äusserte [1]). Natürlich waren die Mönche nicht gut auf Konstanz zu sprechen, ja es fehlte nicht an heftigen Äusserungen auf der Kanzel. Als diese einmal auch gar zu masslos ausfielen und Dalberg mit Luther verglichen wurde, musste auf erfolgte Reklamation hin Abt Beat sich entschuldigen, was in einem devoten Brief an Wessenberg geschah [2]). Der Ausweg, der gefunden wurde, um die Landeswallfahrten zu ermöglichen, dass nur Vertreter der Pfarreien sich beteiligten und die Frauen vollständig ausgeschlossen sein sollten, bewährte sich nicht, da er keinen Anklang finden konnte. Wiederholt verbot Wessenberg weit entfernten Pfarreien gemeinsame Fahrten nach Einsiedeln [3]). Sie hatten sich aber zu sehr eingelebt. Es blieb dem Ordinariat schliesslich nichts Anderes übrig, als der Sache ihren Lauf zu lassen [4]). Die alte Tradition musste über gutgemeinte und vernünftige Dekrete siegen. Dass übrigens Wessenberg kein grundsätzlicher Gegner solcher Veranstaltungen gewesen ist, als den man ihn gern bezeichnet, bestätigt ein Vorfall, der in wallfahrtsfreundlichen Kreisen gern erzählt wird. Als er im Jahre 1806 in Einsiedeln weilte und gerade die Pilger der Glarner Kreuzfahrt eintrafen und, den Rosenkranz betend, in die Kirche

---

[1]) W. A., 39, 69.

[2]) W. A., 47, 70.

[3]) W. A., 54, 19.

[4]) Vgl. Odilo Ringholz: Wallfahrtsgeschichte unserer Lieben Frau von Einsiedeln, Freiburg 1896, S. 300 ff.; F. J. Gut: Der Überfall in Nidwalden im Jahr 1798, Stans 1798.

traten, schloss er sich dem Zug an, beobachtete alles genau und äusserte sich zu seinen Begleitern: „So habe ich es nicht geglaubt, so hat man es mir nicht beschrieben“ [1]). Dieses Wort ändert an der Tatsache nichts, dass mit den Bittgängen Missbräuche verbunden waren. Wenn sie wirklich verschwanden, ist das ein Verdienst des vielgeschmähten Konstanzer Generalvikars.

Andere Anstände gab es in den kleinen Kantonen sonst nicht. Die Kommissare und Dekane schickten die Verzeichnisse an das Ordinariat ein und erhielten die gewünschte Bestätigung. Im Kanton Uri beschloss man, den Entscheid den Pfarreien zu überlassen [2]). Im Kanton Schwyz hatten die meisten Pfarreien weniger Bittgänge, als erlaubt wurden [3]). In Obwalden beschloss die Regierung, es solle alles beim Alten bleiben [4]).

Im Kanton Luzern wurde den Vorschriften ziemlich nachgelebt. „Wo die Pfarrer die bischöfliche Verordnung kräftig und von Herzen unterstützen, da geht es gut.“ In der Stadt wurden zwei Landprozessionen durch feierliche Gottesdienste mit Bittgängen in der Stadt ersetzt [5]). Einen unliebsamen Auftritt verursachte die Gemeinde Lunkhofen im Aargau, die seit der Reformation 9 Stunden weit eine Fahrt nach Luzern unternahm. Die Ortsgeistlichen wollten sie nun im Jahr 1803 durch einen Gottesdienst ersetzen, allein unzufriedene Elemente zogen mit Kreuz und Fahne ohne Geistliche nach Luzern. Ihre Bitte um geistliche Assistenz in Luzern schlug Th. Müller ab, „da ich diesen Zug als eine Zusammensetzung widerspenstiger Leute ansah“ [6]). Der Propst willfahrte aber ihrem Begehren und schickte ihnen einen Stiftsgeistlichen, der die Messe las.

Schwierigkeiten gab es im Kanton Solothurn, wo man drei Jahre früher so radikal vorgegangen war. Der Kommissar Glutz, die Geistlichkeit und die Regierung stimmten dem Ordinariat bei. Allein Regierung und Glutz befürchteten Unruhen unter dem Volk, „da der Pöbel niemals so sehr als in diesen

---

[1]) Vgl. O. Ringholz, a. a. O., S. 304.

[2]) W. A., 39, 15.

[3]) W. A., 40, 141.

[4]) W. A., 44, 112.

[5]) W. A., 39, 107; 44, 112.

[6]) W. A., 39, 107; 145.

Tagen auf seine Freigänge Ansprüche macht"[1]). Die Verhandlungen mit den Ordinariaten von Basel und Lausanne, um gemeinsam vorzugehen, führten zu keinem Ziel. Nicht prinzipielle Bedenken wurden erhoben, sondern man vertröstete „auf günstigere Zeiten, bis das Volk mehr belehrt sein werde"[2]). Verschiedene Versuche des Generalvikariats von Lausanne, Missbräuche abzustellen, blieben erfolglos. Sie sind, versicherte F. J. Glutz, Generalvikar und Stiftsprobst in Solothurn (ein Bruder des Kommissars in Schönenwerd), am 11. April 1804 nach Konstanz, bei unserm „gegen jede Neuerung misstrauischen Landvolk entweder fruchtlos oder doch manchmal für unsere Herren Seelsorger verdriesslich ausgefallen". Durch die neu ausgebrochenen Unruhen sei der Solothurner Bauer in Spannung gebracht und dürfe durch kirchliche Verordnungen nicht mehr gereizt werden. Die Regierung habe dem Propst in Schönenwerd den Wunsch geäussert, „dass man bei der Ausführung bischöflicher Verordnungen in Hinsicht auf Bittgänge darauf Bedacht nehmen möchte, dass uralte Missbräuche sich in unserm Kanton nicht geradezu abschaffen lassen". Der Solothurner Stiftspropst hofft, Wessenberg werde es nicht ungefällig aufnehmen und nicht missbilligen, wenn das Generalvikariat sich bei der Mitwirkung der „ganz nach dem Geiste der Religion abgefassten Verordnung" enthalte und günstigere Zeit abwarte, „wo wir mit bestem Erfolg gegen jene Missbräuche unserer Bittgänge mitzuwirken hoffen"[3]). Für den Kanton Solothurn blieben die Bittgänge erlaubt, die auf Mittag zurück sein konnten. Unhaltbare Zustände herrschten beim jeweiligen Zusammentreffen der Gemeinden der Amteien Kriegstetten und Leberberg am Freitag nach Himmelfahrt in der Stadt Solothurn. Glutz bezeichnete diesen Bittgang mehr als einen Markt- und Freudentag, der mehr „mit Lärm, Unordnung und Sittenlosigkeit als mit Andacht und Erbauung" zugebracht werde[4]). Der Bittgang wurde deshalb im Jahr 1806 auf drei Tage verlegt, eine Massregel, die sich bewährte. Im folgenden Jahr weiss ein Pfarrer darüber nur Gutes zu berichten, während ein anderer klagt, dass viele den Kreuzgang verlassen, in der Stadt

[1]) Stift Schönenwerd 121, 127.
[2]) A. a. O. 121, 173.
[3]) W. A., 44, 100.
[4]) Stift Schönenwerd 120, 88.

sogar getanzt und auf dem Wege Unsittlichkeiten begangen hätten[1]). Nicht alle Berichte nennen bei den Bittgängen Missbräuche. Die Konferenz in Kriegstetten vom 9. Dezember 1806 führt als böse Folgen der Wallfahrtslust Vernachlässigung des Pfarrgottesdienstes, Unmässigkeit in Wirtshäusern, Schlaghändel, Raufereien, nächtliches Heimkehren verliebter Personen an[2]).

Mit grossem Misstrauen wurde die Einschränkung der Bittgänge vom Volke auch im Kanton Aargau aufgenommen. Als Ursache wird wie im Kanton Solothurn die Revolution angegeben, durch die das Volk in grosse Angst um seine Religion geraten sei[3]). Die Geistlichen hielten sich an die Vorschriften. In einigen Gemeinden, wo im Jahr 1805 die Osterprozession zur hl. Verena nach Zurzach eingestellt worden war, rottete sich das Volk zusammen, beschimpfte die Geistlichkeit und ordnete die Bittfahrt selbst an. Das Vorgehen begünstigten die Chorherren von Zurzach, die den Zügen Geistliche entgegenschickten. Selbstverständlich förderten diese Auftritte die Andacht nicht, obschon sie der Festprediger im Stift zu Zurzach als „handgreiflichen Beweis der Frömmigkeit und Gottesfurcht“ pries[4]). Nach und nach lebten sich die Verordnungen ein, wie die Pfarrberichte aus dem Kapitel Bremgarten[5]) und Konferenzbeschlüsse des Kapitels Mellingen[6]) meldeten. Die unterdrückten Gänge wurden überall durch Gottesdienst in der Pfarrkirche ersetzt.

In der Ostschweiz fand die Reform ähnliche Aufnahme. In St. Gallen wünschte der Rat „recht sehnlich, dass die weisen Absichten, welche dabei zugrunde liegen, erzielt werden mögen“[7]). Und im Kapitel Rapperswil wurde sie vom Klerus mit Freuden entgegengenommen, so dass nirgends eine merkliche Klage laut wurde. Opposition machten die Bauern im Rheintal und in Gemeinden, die unter dem Einfluss der Mönche von St. Gallen standen. Als im Jahr 1803 die Fahrten nach diesem Kloster eingestellt wurden, spielten sich zum Teil ähnliche Szenen wie

---

1) Stift Schönenwerd 120, 125.
2) W. A., 56, 106.
3) W. A., 40, 85; 64, 44.
4) W. A., 49, 80.
5) W. A., 50, 153.
6) W. A., 54, 44.
7) W. A., 39, 98.

in Zurzach und Luzern ab. Die Bauern erklärten: „Wir fragen dem Bischof von Konstanz nichts nach“, und pilgerten ohne Geistliche zum hl. Gallus[1]). Auch im Kanton Thurgau gab es solche Zwischenfälle. Aufregung verursachte der Versuch einiger Geistlicher, die Prozession nach St. Peter bei Wil aufzugeben[2]). Hier gab es Geistliche, die nicht wagten, dem Volk entgegenzutreten, trotzdem sie von der Notwendigkeit der Verordnung überzeugt waren, während andere sie befolgten, was die Verwirrung nur steigerte. In der Ostschweiz, besonders in den Teilen, die einst zur Obedienz des Abtes von St. Gallen gehört hatten, hemmten die Kämpfe um den Bestand des Klosters jede wirksame Tätigkeit der Konstanzer Kurie auf lange Zeit.

Vom Jahre 1807 an verstummten die Klagen und es trat überall Ruhe ein. Die gute Wirkung der Verordnungen wurde eingesehen. Das Ordinariat hatte aber auch in Fällen, die es nötig machten, nachgegeben. So notwendig die Reform gewesen und so viele Missbräuche aus der Welt zu schaffen sie berufen war, sie pflanzte doch ein tiefes Misstrauen gegen Konstanz und vor allem gegen Wessenberg im Volk, das von den Gegnern der Konstanzer Kurie klug ausgenützt wurde.

---

[1]) W. A., 44, 100, 129.
[2]) W. A., 45, 13; 54, 11.

(Schluss folgt.)

Aus der Geschichte der christkatholischen Kirche der Schweiz.

Der 18. September 1871[1]).

Manchen denkwürdigen Tag kennt die Geschichte unserer katholischen Reformbewegung in der Schweiz. Von allen der denkwürdigste ist der 8. Juni 1876, der mit der Bischofswahl das Werk der kirchlichen Organisation der gegen die vatikanischen Glaubenslehren protestierenden und beim alten Katholizismus verharrenden Katholiken vollendete, zum Abschluss brachte, krönte. Wer das Protokoll jener Synode liest, die die Bischofswahl vorgenommen hat, der kann sich einer inneren Erregung nicht erwehren: Man fühlt noch jetzt beim Durchlesen jenes Protokolls die ganze Wichtigkeit jener Stunde, die ganze grosse Bedeutung jenes Tages. Man darf füglich behaupten: Ohne jenen Tag mit seiner Bischofswahl wäre unsere Reformbewegung das nicht, was sie heute ist, ja sie hätte die vier Jahrzehnte, die die christkatholische Kirche der Schweiz nun hinter sich hat, gar nicht überstanden.

Aber dieser denkwürdigste Tag in der Geschichte des schweizerischen Christkatholizismus fusst seinerseits wieder auf jenem andern denkwürdigen Tag, dessen 40. Wiederkehr vor zwei Jahren in imposanter Weise gefeiert worden ist, im selben Gotteshaus, in dem jene denkwürdige Tagung vor 40 Jahren selbst stattgefunden hatte: in der geräumigen Pfarrkirche von Olten. Was hat denn jene Tagung vom 1. Dezember 1872 gebracht? Am Morgen die Beratung und Annahme der Statuten des schweizerischen Vereins freisinniger Katholiken und am Nachmittag eine gewaltige Volksversammlung, in der Professor Josef Hubert Reinkens aus Breslau das tat, was ein Walter

---

[1]) Nach einem Vortrag.

Munzinger nachher auch in andern Schweizerstädten zu tun ihn mit aller Eindringlichkeit bat: „Geben Sie unserm Volk die religiöse Direktive!“ Ohne den Oltener Tag wäre es nie zur Gründung einer romfreien schweizerischen Nationalkirche und der Wahl eines romfreien schweizerischen Nationalbischofs gekommen.

Doch auch dieser bedeutungsvolle Oltnertag ist wiederum nur die Frucht eines andern: desjenigen, der die *Konstituierung des schweizerischen Vereins freisinniger Katholiken* gebracht hat, und an dem bereits allen Ernstes auf die Notwendigkeit kirchlicher Organisation hingewiesen ward. Und das war der 18. September 1871, an dem 380 freigesinnte katholische Eidgenossen im Schwurgerichtssaal des neuen Amthauses zu Solothurn tagten und die Organisation des Widerstandes gegen Rom beschlossen. Wohl hatten sich da und dort in der Schweiz die Gleichgesinnten schon zusammengetan und öffentliche Versammlungen abgehalten, z. B. in Luzern, Solothurn, Bern, Baden; aber eine umfassende schweizerische Organisation fehlte noch, und die war durchaus nötig, sollte nicht die ganze Bewegung schliesslich im Sande verlaufen, bloss eine Protestbewegung bleiben ohne Schaffung positiver Werte. Was bisher gemangelt hatte, der Zusammenschluss der freisinnigen Katholiken der Schweiz, das brachte nun der *Solothurner Katholikenkongress.* Und das ist dieses Solothurner Tages entscheidende Bedeutung in der Geschichte der christkatholischen Reformbewegung in der Schweiz, auch wenn es nach seiner Abhaltung zunächst wieder bedenklich stille ward, bis dann das Jahr darauf die Exkommunikation Pfarrer Gschwinds von Starrkirch, die Oltner Volksversammlung vom 1. Dezember, die Vorträge von Professor Reinkens in Luzern, Solothurn, Bern, Rheinfelden und Basel und die Stellungnahme der Gemeinden Aarau, Obermumpf, Trimbach, Möhlin, Mumpf-Wallbach und Olsberg neues Leben in die Bewegung brachten, und nun die ersten positiven Schritte zur Bildung der schweizerischen romfreien katholischen Nationalkirche getan wurden. Diese Solothurner Tagung in ihrem Verlauf und ihrer Bedeutung zu zeichnen sei dieser Skizze Aufgabe.

Fragen wir zunächst: Von wem ging denn eigentlich die Einberufung des Solothurner Kongresses aus? Einmal von einem provisorischen schweizerischen Zentralkomitee, das sich anläss-

lich der Sitzung der Bundesversammlung im Sommer 1871 in Bern gebildet hatte, und dann von einem Solothurner Aktionskomitee, das von einer Laienversammlung vom 29. April 1871 ernannt worden war. Ersterem gehörten die folgenden fünf Männer an: Regierungspräsident Anderwert aus Frauenfeld, Nationalrat Simon Kaiser aus Solothurn, Ständerat Augustin Keller aus Aarau, Oberst Abraham Stocker aus Luzern und Professor Dr. Walter Munzinger in Bern, lauter Namen von gutem Klang, die nie werden vergessen werden, solange es eine christkatholische Kirche der Schweiz geben wird. Das Solothurner Komitee dagegen bestand aus folgenden 12 Männern: Den Advokaten Amiet, Brosi und Weber, den Gerichtspräsidenten Bläsi und Vigier, Bankdirektor Simon Kaiser, Oberst Munzinger, Gemeinderat Peter, Oberrichter Krutter, Verwaltungsrat Lüthi, Stadtkassier Stampfli und Professor Zetter, Namen, von denen mehrere hernach sowohl in der Geschichte der christkatholischen Gemeinde Solothurn als auch der christkatholischen Nationalsynode nicht unbekannt geblieben sind.

Diese beiden Komitees hatten unter Ausschluss der Öffentlichkeit persönliche Einladungen an eine stattliche Reihe von Gesinnungsgenossen in allen Teilen der Schweiz ergehen lassen und hielten dann Sonntag den 17. September unter Zuzug einiger Delegierter aus verschiedenen Kantonen gemeinsam eine vorberatende Sitzung ab, in der die nötigen Vorarbeiten für den tags darauf zusammentretenden Kongress besorgt wurden. Als Verhandlungsgegenstände waren vorgesehen: Ein Referat von Landammann Augustin Keller über „Trennung von Kirche und Staat“, ein solches von Regierungspräsident Anderwert über „Die Organisation des Widerstandes gegen die Aggression der jesuito-romanischen Hierarchie nach allen Richtungen“ und noch ein drittes von Nationalrat Simon Kaiser über „Die Revision der Bundesverfassung in bezug auf die kirchlichen Verhältnisse“; ferner ein von Professor Munzinger vertretener Antrag des Zentralkomitees: „Beratung und Feststellung der Organisation eines Vereins der freisinnigen Katholiken der Schweiz“ — eine vollbesetzte Traktandenliste, die dann durch eine, auch nicht kurz gehaltene Eröffnungsrede und vor allem eine nach dem zweiten Referat einsetzende lebhafte Diskussion noch wesentlich verlängert wurde; kein Wunder, dass die Versammlung von 10 ½ Uhr bis nachmittags 3 Uhr währte.

Die Leitung des Kongresses wurde Dr. Simon Kaiser übertragen, das Vizepräsidium Landammann Keller; das Aktuariat führte Fürsprech Dr. Leo Weber und als Stimmenzähler walteten Regierungsrat Hugo Hungerbühler von St. Gallen und Stadtkassier Stampfli von Solothurn ihres Amtes. In der Diskussion sprachen ausser den Referenten der am 18. März 1871 exkommunizierte Pfarrer Egli, alt Landammann Curti aus St. Gallen, Nationalrat Vonmatt von Luzern, Nationalrat Sutter aus dem Aargau und Dr. Leo Weber. Politiker also vor allem waren es, die das Wort führten, Männer die auch die kirchlich-religiöse Frage in erster Linie vom politischen Standpunkt aus betrachteten, und so trug denn auch die ganze Versammlung ein ziemlich politisches Gepräge. Das hing zum grossen Teil damit zusammen, dass gerade damals eine Revision der Bundesverfassung angestrebt wurde, die die Gemüter der Eidgenossen ausserordentlich stark berührte, bekanntlich dann aber fehlschlug, indem die Volksabstimmung vom 12. Mai 1872 — 255,606 annehmende Stimmen gegenüber 260,859 verwerfenden aufwies.

Trotzdem ist dieser im Zeichen der Politik stehende Katholikenkongress von Solothurn für unsere religiös-kirchliche Bewegung von entscheidender Bedeutung geworden, weil er im Verein freisinniger Katholiken ein Organ schuf, das dann die Vorarbeiten für die Gründung der christkatholischen Kirche besorgte, und weil gerade an ihm zum erstenmale mit aller Wucht den Politikern entgegengehalten wurde: „Stiften Sie altkatholische Gemeinden! . . . . Solange Sie keine altkatholischen Gemeinden zu gründen imstande sind, werden die Geistlichen renitent bleiben und mit ihnen die Masse des Volkes zurückbleiben und werden Sie, meine Herren, um verlorene Posten kämpfen.“ Der so sprach war der, der an seinem eigenen Leibe die Macht Roms schon zu spüren bekommen hatte und am besten aus Erfahrung sprechen konnte: der exkommunizierte Luzerner Strafhauspfarrer Johann Baptist Egli.

Doch treten wir nunmehr in die Verhandlungen des Kongresses näher ein.

Es weht ein frischer Wind durch die Referate, die damals gehalten worden sind, ein Geist der Kampfeslust, des entschlossenen Widerstandes und des entschlossenen Vorgehens gegen den Feind, der der modernen Welt den Fehdehandschuh hin-

geworfen hatte, spricht aus allen Reden, und man fühlt es sämtlichen Votanten an, dass es ihnen nicht etwa um möglichst schöne und zügige Phrasen zu tun war, sondern dass heilige Überzeugung, heiliger Ernst aus ihnen sprach, dass Kopf und Herz sie sprechen hiessen.

„Willkommen zur Beratung der ernsten Frage, die mit Ruhe und Überlegung gelöst werden muss", so hob Dr. Simon Kaiser seine Eröffnungs- und Begrüssungsrede an, „einer Frage, die der Gegenwart von der Hierarchie, welche von den Überlieferungen des Mittelalters erfüllt ist, gestellt wird. Geben wir Antwort darauf, aber richtige Antwort, damit ein Netz zerrissen wird, an dessen Maschen seit Jahrzehnten von den Machthabern der Kirche gearbeitet worden!" Die richtige Antwort aber bestand nach Kaisers und der Kongressveranstalter Meinung in der Organisation, im gemeinschaftlichen Handeln aller derer, die die Gefahr, die seitens der römischen Hierarchie und der vatikanischen Glaubenssätze von der päpstlichen Allgewalt und Unfehlbarkeit der modernen Welt auf politischem wie kirchlichem Gebiete drohte, erkannt hatten: „Gemeinschaftlichkeit und Organisation sind die Stärke unserer Gegner; ja sie schlagen die Kräfte derselben so hoch an, dass sie damit selbst das Unvernünftigste bei der gläubigen Christenheit durchsetzen zu können vermeinen. Gemeinschaftlichkeit im Handeln ist daher unsere erste Aufgabe, Organisation der nächste Zweck, den wir zu erreichen haben, wenn nicht alle unsere Anstrengungen als leere Worte hinfällig werden sollen. Wenn wir dieses erreichen können, so ist die schwierigste Aufgabe des heutigen Kongresses erreicht." Und der Kongress hat das erreicht: Als gegen den Schluss der Verhandlung derjenige, der die Seele der kirchlichen und religiösen Protestbewegung der schweizerischen Katholiken gegen die neuen römischen Dogmen war, Professor Walter Munzinger, seinen Antrag auf Gründung eines schweizerischen Vereins freisinniger Katholiken stellte, da bedurfte es keiner langen Begründung seinerseits und keiner langen Diskussion, damit sein Antrag zum Beschluss erhoben wurde: „Die heutige Versammlung konstituiert sich als schweizerischer Verein freisinniger Katholiken und beauftragt das bisherige provisorische Komitee, nach der Münchener Versammlung eine Zusammenkunft von Delegierten der einzelnen Sektionen einzuberufen, welche den Entwurf der Organisation

des Vereins beraten und feststellen sollen.“ Die Versammlung ging noch einen kleinen Schritt weiter und bestellte das bisherige provisorische Zentralkomitee einstimmig als definitives; damit war die so dringend nötig gewordene Organisation in die Wege geleitet; ihr Ausbau und ihre Auswirkung war natürlich Sache der Zukunft.

Zur Durchführung des Kampfes gegen Rom appellierten die meisten Redner zunächst an die Hülfe des Staates. So stellte Augustin Keller in seinem Referate über „Trennung von Kirche und Staat“ eine Reihe kirchenpolitischer Forderungen auf, deren Durchführung natürlich von seiten des Staates zu erfolgen hatte, z. B. gleiche Rechtsstellung aller kirchlichen Genossenschaften unter Ausschaltung des Staatskirchentums; Verstaatlichung der Schule, des Zivilstandswesens, der Friedhöfe; Herausgabe der Pfrund- und Kirchengüter an die Kirchgemeinden zur selbständigen Verwaltung durch diese; Zurückweisung aller kirchlichen Erlasse, die den Staatsgesetzen zuwider sind; Verweigerung von Konkordatsabschlüssen mit der römischen Kurie und der Anerkennung des Papstes als eines souveränen weltlichen Fürsten.

Anderwert stellte drei Postulate auf, die dann auch mit „an Einstimmigkeit grenzendem Mehr“ angenommen wurden, die ebenfalls alle an den Staat gerichtet waren und ihn zum Mitkämpfen auffordern sollten; sie lauten:

1. „Die Kantonsregierungen sind zu ersuchen, das Dogma von der Unfehlbarkeit des römischen Papstes, welches unterm 18. Juli 1870 in der vatikanischen Versammlung zu Rom promulgiert wurde, sowie den vom Papst Pius IX. mit seiner Enzyklika vom 8. Dezember 1864 erlassenen Syllabus als mit dem schweizerischen Verfassungsrecht unvereinbar zu erklären, insbesondere deren Lehren im Jugendunterricht, sowohl in der Schule als im konfessionellen Religionsunterricht, mit allen dem Staat zu Gebote stehenden Mitteln .... zu verhindern.“

2. „Die Kantonsregierungen sind darum anzugehen, dass, wenn sich katholische Kirchgemeinden oder einzelne Teile derselben (Mehrheiten oder Minderheiten) von der Kirche der päpstlichen Unfehlbarkeit trennen wollen, ihr Miteigentumsrecht an dem gesamten Kirchen- und Pfrundvermögen anerkannt werde, bezw. dieselben in der Mitbenützung der Immobilien (wie Kirchen, Pfarrhäuser, Begräbnisstätten) erhalten

bleiben und von dem übrigen Vermögen ihnen so viel als zur Einrichtung und Dotation eines eigenen Kultus erforderlich ist, oder zum mindesten ihr proportioneller Anteil (nach der Seelenzahl) herausgegeben werde."

3. „Die Kantonsregierungen sind zu ersuchen, das freie Wahlrecht der Gemeinden bei Besetzung der Pfründen anzuerkennen und zu schützen in der Meinung, dass die Verweigerung der bischöflichen Admission keinen Hinderungsgrund für einen gewählten Geistlichen bilden dürfe, sein Amt mit Zustimmung der Gemeinde anzutreten."

Und erst recht redete Dr. Simon Kaiser in seinem Referate über „die Revision der Bundesverfassung in bezug auf die kirchlichen Verhältnisse" von der Aufgabe des Staates im Kampf gegen die Forderungen des Ultramontanismus. Seine Schlusssätze machte sich die Versammlung einhellig zu eigen: „Die Vorschläge, welche bis jetzt von der Kommission der Bundesversammlung für die Revision der Bundesverfassung gemacht worden, sind anzunehmen, sie sind geeignet, die Glaubensfreiheit des Individuums, sowie auch den Frieden des Landes zu wahren. Diese beiden Zwecke sind als Aufgaben der Bundesverfassung zu betrachten und demnach nicht ausser Auge zu lassen." Was die national- und ständerätliche Revisionskommission vorgeschlagen hatte, ging vornehmlich auf den Schutz der Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen gegenüber der kirchlichen Autorität, die etwa diese Freiheit bedrohen sollte, auf den Schutz der Kultusfreiheit jeder religiösen Gemeinschaft und auf die Forderung der staatlichen Ehegesetzgebung aus — lauter Dinge, die in der zweiten Revision, die dann bekanntlich zur Annahme der Bundesverfassung von 1874 führte, teilweise eher noch verschärft, wiederkehrten.

Während diese Redner alle die Losung ausgaben: Der Staat soll einschreiten, gab einer aber auch die Losung aus: Wir selbst müssen auch etwas tun. „Wir wollen nicht immer nur vom Staate verlangen, das schickt sich nicht für Republikaner; wir müssen selbst einstehen für die Sache und nicht glauben, es solle alles von den Regierungen fertiggemacht werden. Die Regierungen müssen wissen, dass ein guter Teil des Volkes hinter ihnen steht." Der so sprach, war kein anderer als der hochgemute Berner Rechtsgelehrte Walter Munzinger. „Wir wollen nicht ewig protestieren," erklärte er ferner, „wir müssen

den Mut haben, zu unserer Sache zu stehen; Herr Nationalrat Anderwert hat Ihnen davon gesprochen, wir könnten in den Fall kommen, zu einer Trennung von der bisherigen Kirche zu schreiten. Das Wort Trennung hat immer etwas Schweres und man muss sich wohl besinnen, ehe man sich dazu entschliesst. Ich glaube auch, der Vorschlag ist so gemeint, dass, wenn es nicht gelingt, in anderer Weise unsere Gedanken zum Durchbruch zu bringen, allerdings dann der Fall eintreten könnte, dass sich in einzelnen Gemeinden wenigstens vorübergehende Scheidungen machen und ich muss sagen, dass ich der Ansicht bin, vor diesem Gedanken nicht zurückzuschrecken, und zwar deshalb nicht, weil wir uns, meine Herren, vor allem Wahrheit schuldig sind."

Worin dieses Selbst-etwas-tun, Selbst-handeln zu bestehen habe, darüber kam es nun zu einer lebhaften und hochinteressanten Debatte — einer Debatte, die, wäre sie anders ausgefallen, wohl den Anfang vom Ende der christkatholischen Bewegung in der Schweiz bedeutet hätte.

Durchaus in Munzingers Sinn, jedoch nur schärfer, erklärte der von Bischof und Luzerner Regierung gemeinsam auf die Gasse gesetzte Pfarrer Egli, der sich auch hier als der „Hansgradaus" — wie er sich selbst gern nannte — bewährte, dass die Bewegung vom Volk ausgehen müsse, und zwar auch von den Frauen aus; die einzelnen Priester könnten nicht viel tun, wenn sie nicht von den Laien, von ganzen Gemeinden, geschützt und gestützt würden; er schlage daher vor: „Konstituierung einer eigenen altkatholischen Konfession mit dem kategorischen Verlangen an die Bundes- und Kantonsregierungen für Anerkennung und Schutz derselben und für Herausgabe von Kirchen und Kirchengütern nach Betreffnis der Kopfzahl"; „stiften Sie altkatholische Gemeinden! Wenn Sie zwanzig solcher gegründet, seien Sie versichert, dass ich imstande wäre, in kurzer Frist 20 altkatholisch gesinnte Geistliche Ihnen zu bezeichnen . . ." Das Protokoll vermerkt keinen anhaltenden Beifall, kein allgemeines Bravo nach des wackern Hansgradaus schlichter, aber den Nagel auf den Kopf treffender Rede. Dagegen jubelte man förmlich den Worten des St. Gallers Curti zu, der sagte: „Der Krug geht solange zum Brunnen, bis er bricht. Wenn das Mass voll ist, so läuft's über. Wer jetzt auch das noch ertragen mag, gut — der bleibe Katholik.

Aber offen gestanden, das vermag ich nicht mehr zu ertragen, und da erkläre ich rundum: Nein, punktum, abgebrochen! . . . Mein Satz geht dahin: Wir erklären den Austritt aus dieser Kirche, komme, was da wolle!"

Man stand an einem Scheidewege: entweder in der Gemeinschaft der katholischen Kirche bleiben, aber, durch die Not gezwungen, sich zu einer eigenen kirchlichen Organisation vereinigen, oder aber: der katholischen Kirche einfach den Rücken kehren und auf eine Mitarbeit innerhalb des Katholizismus verzichten. Der „jubelnde Beifall", der „den begeisternden Jünglingsworten aus dem Munde eines Mannes mit Silberhaaren", wie sich hernach ein Diskussionsredner ausdrückte, zuteil wurde, schien darauf schliessen zu lassen, dass man den letzteren Weg als den richtigeren anerkenne, den Weg, der das Aufkommen einer kirchlichen Reformbewegung auf katholischem Boden, wie sie jetzt in der christkatholischen Kirche verkörpert ist, verunmöglicht hätte. Curti stellte dann auch den förmlichen Antrag: „Die Versammelten erklären, dass sie einer Kirche, welche die Infallibilität des Papstes und damit den Syllabus von 1864 als Dogma festhält, nicht weiter angehören können und demnach ihren Austritt aus derselben nehmen."

Und die Abstimmung? Sie fiel mit allen gegen 5 Stimmen zu Ungunsten dieses Antrages aus! Wie war das gekommen? Das hatte die Diskussion erreicht, die sich an Curtis Antrag anschloss und in der alle Redner sich gegen denselben aussprachen.

Landamman Keller erhob sich zuerst: „Mir scheint die Anregung des Herrn Curti etwas verfrüht zu sein"; Dr. Kaiser sprach: „Sind wir ausgetreten, so können wir natürlich unsere Stimme gegen den Unfug in der Kirche nicht mehr erheben. Nein, ich will bleiben, damit ich das Recht habe, zum katholischen Volke zu reden"; Vonmatt erklärte: „Scheiden Sie aus dem Verbande der Kirche, sind wir dann etwa zum Ziele gelangt? Glauben Sie, nach diesem Votum werden Ihre Mitbürger, wenn Sie nach Hause kommen, Ihnen zujauchzen und sagen: Ihr habt das richtige Ziel getroffen? Nein, meine Herren! Ich halte dafür, mit dieser Entschliessung hätten wir die Brücken hinter uns abgebrochen zu unsern Mitbürgern, die wir in ihrer Überzeugung zu uns herüberziehen wollen"; Leo Weber führte

aus: „Herr Curti und wir alle wollen nicht einer Kirche angehören, die einen unfehlbaren Papst zum obersten Lehrverwalter einsetzt. Denn das ist nicht die von Christus gestiftete Kirche; wir brauchen den Austritt daraus nicht zu beschliessen, wir haben einer solchen Kirche niemals angehört ..... So wenig Feuer und Wasser zusammengehen, so wenig können wir Glieder einer von den Jesuiten beherrschten Kirche sein. Erklären wir dies rundweg, aber geben wir der Erklärung keine Redaktion, die falsch und so ausgelegt werden könnte, als wollten wir jede Beziehung zur katholischen Kirche Christi auf die Seite setzen"; Anderwert wies auf eine andere wichtige Seite der Sache hin: „Ich glaube, es sei unstatthaft, zu beschliessen, wir treten aus der Kirche aus; es ist das vielmehr Sache des Individuums, und ein solcher Beschluss würde für niemanden in dieser ganzen Versammlung irgendwie verbindlich sein. Die Freiheit des Einzelnen wollen wir nicht verletzen", und Nationalrat Suter warnte zum Schluss, Curtis Antrag „würde unsern Gegnern eine scharfe Waffe gegen uns in die Hand geben".

Die Gefahr war abgewehrt. Übrigens verschloss sich auch Curti der Stichhaltigkeit der gegen seinen Antrag erhobenen Einwendungen nicht, erklärte er doch, wenn er auch seinen Antrag, weil dieser seiner innersten Überzeugung entspreche, nicht von der Abstimmung zurückzog: „Ich will die Gründe alle anerkennen, die man angeführt hat. Die Klugheit gebietet, das einstweilige Verhältnis bestehen zu lassen, um die Möglichkeit zu behalten, bei den Mitgenossen seine Ansicht geltend zu machen. Das mag sehr für die Verwerfung meines Antrages sprechen."

Dass man die Gemeinschaft innerhalb der grossen katholischen Kirche, die sich nicht mit der verjesuitierten Kirche der päpstlichen Unfehlbarkeit deckt, aufrecht erhalten wollte, das kam dann auch in der Beschickung des Münchner Altkatholikenkongresses, der drei Tage später stattfand, zum Ausdruck, dieses Kongresses, der für die altkatholische Bewegung in Deutschland und der Schweiz zum Wendepunkt geworden ist; schuf er doch mit der Annahme der Anträge v. Schultes eine selbständige altkatholische Seelsorge. Welchen Eindruck der Münchner Kongress auf die anwesenden Schweizer Delegierten, Munzinger, Keller und Anderwert, gemacht hat, das

erfahren wir aus der Ansprache, die Munzinger in München gehalten hat und in der es heisst: „Heute, deutsche Männer, kehren wir Schweizer mit Befriedigung von München zurück. Unsere Erwartungen sind erfüllt. Es ist durch den Kongress bestimmt worden, dass wir nicht bloss Opposition gegen das Unfehlbarkeitsdogma machen, sondern gegen den ganzen Geist, der seit Jahrhunderten aus Rom geweht hat, Opposition und Kampf erheben."

Dass der Solothurner Kongress den falschen Weg des Austritts aus der katholischen Kirche gemieden und dann Fühlung mit den deutschen Altkatholiken genommen hat, das ist das, was ihn zu einem in der Geschichte der schweizerischen katholischen Reformbewegung bedeutungsvollen und entscheidenden Tag gemacht hat. Wir können jenen Männern, die vor der Gefahr gewarnt, und jenen, die in ruhiger Besonnenheit dem Warnruf Gehör geschenkt haben, heute nicht genug danken. Und dauerte es dann auch noch geraume Zeit, bis es zur ersten christkatholischen Synode kam, noch fast volle vier Jahre, während welcher viel kostbare Zeit, die besser hätte ausgenützt werden können, verloren ging — jene Solothurner Versammlung hatte doch den richtigen Weg betreten, der betreten werden musste, sollte es zu einer dauernden *kirchlichen* Organisation gegen Rom kommen.

Und wie steht der Solothurner Tag im Lichte der Geschichte da? Ist er etwa von der weitern Entwicklung der Dinge desavouiert worden? O nein, glänzend gerechtfertigt steht er da. Was an kirchenpolitischen Forderungen aufgestellt worden ist, das hat die Zukunft verwirklicht. Und was als kirchliche Forderung betont worden ist, dass es zur Bildung einer altkatholischen Kirchengemeinschaft kommen müsse, das hat sich erfüllt. Dess sind Zeugen schon die Jahre 1874 und 1875.

Was Augustin Kellers Stellung in der Frage „Trennung von Kirche und Staat" speziell betrifft, so ist sie kein oberflächliches Kokettieren mit diesem Schlagwort. „Die Frage: Trennung von Kirche und Staat schlechthin und einfach in ihrem Wortsinn genommen, ist total unrichtig", das war seine Meinung; dagegen war auch er für eine Lockerung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat zu haben in dem Sinne: „Der Staat soll fortan keine Theologie treiben, aber anderseits soll er auch

die Kirche keine Politik treiben lassen." Kellers Referat enthält eine Reihe von Gedanken, die gerade in unsern Tagen, da die Idee der Trennung von Kirche und Staat in mehr oder minder reiner Färbung Fortschritte macht, wieder akut, und nicht bloss das, sondern auch beherzigenswert sind.

Wir haben uns wieder einmal in die Vergangenheit versetzt; aus der Vergangenheit aber sollen wir, sofern wir weise sein wollen, lernen. Und ich meine, wir können von dieser Solothurner Tagung dies und das lernen.

„Gemeinschaftlichkeit im Handeln" — unter diese Losung hat jene Tagung sich gestellt — und diese können auch wir nicht entbehren. Wir haben zwar gottlob gerade hierin grosse Fortschritte gemacht: Die katholische Reformbewegung hat einen rein kirchlichen Charakter angenommen, hat sich zu Kirchgemeinden, und diese haben sich zu einer Nationalkirche mit ständiger Synode organisiert; aber in diesem äussern Gemeinschaftsrahmen fehlt es wohl da und dort an Gemeinsinn, an Sinn für festes und treues Zusammenarbeiten und an Verantwortlichkeitsgefühl für das Ganze. — Auf jener Solothurner Tagung hat Munzinger gesprochen: „Ohne Mut . . . und ohne den Gedanken, dass wir der Idee und damit der Zukunft etwas schuldig sind, erreichen wir nichts." Auch das dürfen wir immer noch beherzigen: Ohne Mut, der nicht gleich verzagt und die Hände nicht gleich resigniert in den Schooss legt, wenn nicht sofort alles so kommt, wie man es gewünscht und gehofft hat, wenn der erwartete Erfolg ausbleibt oder ungeahnte Schwierigkeiten sich einstellen, ohne Unerschrockenheit, die ihr gutes Recht ruhig, aber bestimmt verficht, auch grossen Majoritäten gegenüber, und die von der eigenen Überzeugung nicht lässt, auch wenn diese grosse Opfer fordert, und ohne Idealismus, der vorwärts drängt und vorwärts treibt auf ein Ideal hin und nicht aus lauter Bedenklichkeiten an seinem Ideal zum Verräter wird, erreichen auch wir nichts. *Unser Ideal* aber ist das im Evangelium Jesu Christi uns verkündete Reich Gottes, in dem als einziges Gesetz das grösste der Gebote gilt: „Du sollst Gott lieben und deinen Nächsten wie dich selbst."

Und derselbe Walter Munzinger hat in Solothurn gesprochen: „Führen wir diesen Kampf mit Schonung unserer Gegner, halten wir daran fest, dass auch unter ihnen Hunderte und Tausende sind, die etwas Gutes wollen. Verwechseln wir nicht

Personen und Sachen! Wenn wir unsern Kampf mit Liebe und Geduld führen, dann hat es keine Not, dann hat die Sache der Religion nicht verloren, sondern sehr viel gewonnen!" Auch das dürfen wir noch mehr beherzigen. Nicht der ist der beste Altkatholik, der am lautesten und schärfsten über den römischen Katholizismus loszuziehen versteht, sondern der mit seiner überzeugungsvollen Anteilnahme am kirchlich-religiösen Leben seiner Gemeinde und mit seinem eigenen persönlichen sittlich-religiösen Leben mithilft, der Welt zu beweisen, dass die christkatholische Kirche im Dienst der Religion der Liebe steht.

Vor allem aber können wir von jener Tagung in Solothurn das lernen, dass wir unsere Aufgabe der Reform der katholischen Kirche nur dann richtig durchzuführen vermögen, wenn wir auf ihrem Boden stehen bleiben und da arbeiten, wo wir zum katholischen Volke reden können. Das geschieht aber nicht, wenn wir durch protestantisierende Neigungen die Brücken mit dem katholischen Volk abbrechen. Den Protestantismus und alles, was er für das Christentum schon bedeutet hat und noch bedeutet, in Ehren; aber dessen müssen wir uns klar bewusst sein: Unser Wirkungsfeld ist der Katholizismus, der, wie der Protestantismus, seine besondern Charismen hat, die nicht vernachlässigt werden dürfen, soll darunter nicht das Christentum Schaden leiden.

Getragen aber sei alles, was wir im Dienste unserer Kirche tun und schaffen, von der frohen Überzeugung, die auch jene Männer in Solothurn beseelt hat, dass nämlich unser Streben und Tun nichts anderes ist und sein will, als ein Schaffen im Licht und für das Licht der Wahrheit, der Kirche und der Menschheit zu Heil und Segen.

W. Heim, St. Gallen.

KIRCHLICHE CHRONIK.

Die römische Frage und das italienische Garantiegesetz. — Mit dem Eintritt Italiens in den Krieg ist die internationale Stellung des Papsttums und sein Verhältnis zum Königreich Italien neuerdings Gegenstand kritischer Erörterungen geworden. Seit der Einheitsgedanke in Italien rege geworden und durchgeführt worden ist, kommt die «Römische Frage» jedesmal zur Sprache, wenn ein wichtiges politisches Ereignis eintritt, denn sie ist mit der hohen Politik Europas aufs innigste verknüpft. Im Zeitpunkt wichtiger politischer Umwälzungen ist der Kirchenstaat endgültig gefallen und das Verhältnis seines Erben zum früheren Besitzer ist von jenem einseitig geordnet worden, so dass die römische Frage bis zur Stunde nie zur Ruhe gekommen ist. Wenn sie hier berührt wird, soll es nicht im Sinne eines Beitrages zu ihrer Lösung geschehen, sondern einfach einer Orientierung zum Verständnis der gegenwärtigen Situation. Das Ziel des italienischen Einheitsstaates war Rom als Hauptstadt. So natürlich es war, so schwer erreichbar schien es. Das deutete schon der Beschluss an, den die italienische Kammer am 27. März 1861 fasste: «Es möge nach Sicherstellung der Würde, des Ansehens und der Unabhängigkeit des Papstes sowie der vollen Freiheit der Kirche, mit Frankreich die Anwendung des Grundsatzes der Nichteinmischung vereinbart und Rom als von der Volksmeinung erklärte Hauptstadt mit Italien verbunden werden.» Drei Schwierigkeiten waren zu überwinden. Der Widerstand Frankreichs, unter dessen besonderem Schutz die Stadt Rom seit 1849 stand, die Bedenken der päpstlichen Anhänger Italiens und die internationale Stellung, die der römische Bischof nun einmal einnimmt. Versuche, die Schwierigkeiten, die von der Kurie und ihrem Anhang herrühren, aus dem Wege zu schaffen, mussten resultatlos verlaufen, denn es war ausgeschlossen, dass der Papst auf den Kirchenstaat und die Stadt Rom freiwillig verzichten werde, und das musste er, wenn die Einheit nach den Ideen der radikalen italienischen Staatsmänner durchgeführt werden sollte. Kirchlich gesinnte Patrioten wie leitende Staatsmänner haben sich um eine friedliche Lösung bemüht, aber ohne Erfolg.

In solchem Sinn war auch die italienische Regierung wiederholt tätig. Cavour suchte eine friedliche Lösung im Jahre 1860. Er schlug der Kurie gesetzliche Garantien vor und hätte selbst Rom dem Papst überlassen unter der Voraussetzung, dass die bürgerliche Verwaltung Italien eingeräumt worden wäre. Noch am 29. August 1870 wollte die Regierung dem Papste die volle Staatsgewalt über den ganzen Stadtteil Roms rechts der Tiber überlassen. Der Vorschlag scheiterte, weil die Kardinäle den Papst nicht von der Pflicht entbinden wollten, «die Rechte des hl. Stuhles stets ungeschmälert zu erhalten»[1]). Jene erste Schwierigkeit verschwand infolge der politischen Ereignisse. Als nach dem Ausbruch des deutsch-französischen Krieges die französischen Truppen aus Rom zurückgezogen wurden, besetzten die Italiener am 20. September 1870 die Stadt. Durch eine Volksabstimmung wurde am 2. Oktober der Anschluss der Stadt Rom und der römischen Provinzen mit 133,681 gegen 1507 Stimmen beschlossen und durch königliches Dekret vom 9. Oktober bestätigt. Rom war ein unzertrennlicher Teil des Königreichs Italien. Der päpstliche Protest gegen die «Beraubung Gottes» durch die «subalpinische Regierung» änderte an dieser Tatsache nichts mehr. An der Lösung der «römischen Frage» beteiligte sich die Kurie nicht. Sie wurde allein durch den Staat geordnet durch das vom Parlament genehmigte Garantiegesetz des 13. Mai 1871. Das Gesetz zerfällt in zwei Titel. Der erste handelt vom Papst, während der zweite die kirchlichen Verhältnisse in Italien ordnet. Es ist so wichtig, dass wir hier den ersten Titel in extenso abdrucken[2]).

Titel I.

Vorrechte des Papstes und des heiligen Stuhles.

Art. 1. Die Person des Papstes ist heilig und unverletzlich. Art. 2. Das Attentat gegen die Person des Papstes und Aufreizungen, ein solches zu begehen, werden wie die Angriffe gegen die Person des Königs bestraft. Öffentliche Beleidigungen und Beschimpfungen, die direkt gegen die Person des Papstes sich richten, durch Reden, Taten und die im Art. 1 des Pressgesetzes angegebenen Mittel, werden gemäss Art. 19 desselben Gesetzes bestraft. Die genannten Verbrechen sind öffentliche und gehören vor den Assisenhof. Die Erörterung religiöser Fragen ist völlig frei. Art. 3. Die italienische Regierung erweist dem Papste die einem Souverän gebührenden

---

[1]) Vgl. F. Geigel, Des hl. Stuhles Staatshoheit und Italiens Kirchengesetzgebung im Archiv für katholisches Kirchenrecht. Band 54, S. 288, Anmerk. 2.

[2]) Der italienische Text, siehe E. Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche. Tübingen 1872, S. 917 ff. Die deutsche Übersetzung R. Dove-E. Friedberg, Zeitschrift für Kirchenrecht, XIII (1876), S. 124 ff. C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums 1895, S. 269. Schweiz. Kirchenztg. 1915, S. 184.

Ehren im Königreiche und sichert ihm die ihm von den katholischen Souveränen zuerkannten Ehrenvorrechte. Der Papst hat das Recht, in der herkömmlichen Zahl die seiner Person und der Bewachung der Paläste zugewiesenen Garden beizubehalten, ohne Präjudiz der Obliegenheiten und Pflichten, welche für dieselben aus den geltenden Gesetzen des Königreiches hervorgehen. Art. 4. Zugunsten des heiligen Stuhles ist eine Dotation von 3,225,000 Lire jährlicher Rente ausgesetzt. Mit dieser Summe, welche derjenigen gleichkommt, die im römischen Budget unter dem Titel steht: Heilige apostolische Paläste, heiliges Kollegium, kirchliche Kongregationen, Staatssekretariat und diplomatische Vertretung im Auslande, wird beabsichtigt, Vorsorge zu treffen für den Unterhalt des Papstes und die verschiedenen kirchlichen Bedürfnisse des heiligen Stuhles, für die ordentliche und ausserordentliche Instandhaltung und Bewachung der päpstlichen Paläste und ihrer Dependenzen, für den Sold, Ruhegehalte und die Pensionen der genannten Garden, für die am päpstlichen Hofe Angestellten und für eventuelle Ausgaben, wie auch für den gewöhnlichen Unterhalt und den Schutz der erwähnten Museen und der Bibliothek, ferner für die Gehalte, Renten und Pensionen der dabei Angestellten. Diese Dotation wird als immerwährende und unveräusserliche Rente auf den Namen des heiligen Stuhles in das «Grosse Buch der öffentlichen Schuld» eingeschrieben werden; während der Vakanz des heiligen Stuhles, wenn darum gebeten, wird diese Summe auch ferner ausbezahlt für die Bedürfnisse der römischen Kirche. Diese Dotation bleibt von allen staatlichen, provinzialen und kommunalen Steuern und Lasten befreit, und kann selbst dann nicht vermindert werden, wenn die italienische Regierung später beschliessen sollte, die Last der Auslagen für die Museen und die Bibliothek auf sich zu nehmen. Art. 5. Der Papst wird, ausser der im vorgehenden Artikel festgestellten Dotation, auch ferner im Niessbrauch bleiben der apostolischen Paläste, des Vatikans und des Laterans, samt allen Gebäuden, Gärten und den dazu gehörigen Liegenschaften, wie auch des Landsitzes Castel Gandolfo mit allem Zubehör. Die genannten Paläste, der Landsitz und die Annexe, wie auch die darin befindlichen Museen, die Bibliothek, die Kunst- und archäologischen Sammlungen sind unveräusserlich und frei von jeder Steuer oder Belastung und können zu öffentlichen Zwecken nicht expropriiert werden. Art. 6. Während der Erledigung des päpstlichen Stuhles kann keine gerichtliche oder politische Behörde, aus welchen Ursachen immer, die persönliche Freiheit der Kardinäle hindern oder einschränken. Die Re-Regierung wird Vorsorge treffen, dass die Versammlung des Konklave und die der allgemeinen Konzilien durch keine äussere Gewalt beunruhigt werde. Art. 7. Kein Staatsbeamter oder Agent der

öffentlichen Polizei kann in Ausübung seiner Amtsgewalt in die Paläste und Räume, in welchen der Papst residiert oder sich zeitweilig aufhält, oder in denen ein Konklave oder ein ökumenisches Konzil versammelt ist, eindringen, wenn er dazu nicht die Ermächtigung vom Papste, vom Konklave oder Konzil erhalten hat. Art. 8. Die Visitation, die Durchsuchung und Beschlagnahme der Papiere, Dokumente, Bücher oder Register der päpstlichen Ämter und Kongregationen, denen die Besorgung der rein geistlichen Angelegenheiten übertragen, ist verboten. Art. 9. Der Papst hat die volle Freiheit, sämtliche Funktionen seines geistlichen Amtes zu erfüllen und an den Türen der Basiliken und Kirchen Roms alle Akte des genannten Amtes anschlagen zu lassen. Art. 10. Die Geistlichen, welche von Amtes wegen in Rom an der Ausübung der Handlungen der geistlichen Gewalt des heiligen Stuhles teilnehmen, sind bezüglich derselben keiner Belästigung, Untersuchung oder Kontrolle der Staatsgewalt unterworfen. Jede fremde Person, die in Rom in ein geistliches Amt eingesetzt ist, geniesst die persönlichen Garantien der italienischen Bürger gemäss den Landesgesetzen. Art. 11. Die Gesandten der auswärtigen Regierungen bei Sr. Heiligkeit geniessen im Königreiche alle Vorrechte und Immunitäten, welche den diplomatischen Agenten nach dem internationalen Rechte zukommen. Auf die denselben zugefügten Verletzungen werden dieselben Strafbestimmungen wie bei Vergehungen gegen die bei der italienischen Regierung akkreditierten Gesandten der auswärtigen Mächte angewendet. Den Gesandten Sr. Heiligkeit bei den auswärtigen Regierungen werden im Königreiche auf der Hinreise an den Ort ihrer Missionen und bei ihrer Rückkehr die herkömmlichen völkerrechtlichen Prärogativen und die Immunität nach demselben Rechte zugesichert. Art. 12. Der Papst kann mit dem Episkopat und der ganzen katholischen Welt ohne irgend eine Einmischung der italienischen Regierung frei korrespondieren. Zu diesem Zweck wird ihm das Recht eingeräumt, im Vatikan oder in seiner sonstigen Residenz ein Post- und Telegraphenamt zu errichten, das durch Beamte seiner Wahl bedient wird. Das päpstliche Postamt kann seine Sendung in geschlossenem Paket direkt den auswärtigen Postämtern zusenden oder dieselben den italienischen Postämtern übermitteln. In beiden Fällen werden die mit einem Siegel des päpstlichen Amtes versehenen Depeschen und Briefe von jeder Taxe und Spese in Italien frei sein. Die im Namen des Papstes gesandten Kuriere sind im Königreiche den Kabinetskurieren der auswärtigen Regierungen gleichgestellt. Das päpstliche Telegraphenamt wird mit jenem der Regierung auf Kosten des Staates verbunden werden. Die von jenem Amte übermittelten Telegramme, welche offiziell als päpstliche bezeichnet sind, geniessen die Vorrechte der Staats-

depeschen und Befreiung von allen Taxen im Königreiche. Eine gleiche Begünstigung geniessen die von dem Papste oder die in seinem Auftrage mit einem Siegel des heiligen Stuhles versehenen Telegramme bei jedem Telegraphenamt des Königreiches. Die an den Papst gerichteten Telegramme sind von der Adressatentaxe befreit. Art. 13. Die in der Stadt Rom und den sechs suburbikarischen Sitzen zur Erziehung und Bildung der Geistlichen gegründeten Seminarien, Akademien, Kollegien und anderen katholischen Institute werden fortfahren, von dem heiligen Stuhle allein abzuhängen, frei von jeder Einmischung der Schulbehörden des Staats.

Von Italien wurde das Gesetz den Mächten notifiziert und am 2. März 1879 wurde es als Gesetz mit Verfassungscharakter, als politisches und grundgesetzliches Staatsgesetz erklärt[1]). Das Gesetz beruht auf der Auffassung, dass Rom einschliesslich des Vatikans und der päpstlichen Paläste zum Königreich Italien gehören. Der Papst besitzt ihren unbeschränkten Niessbrauch, nicht aber das Verfügungsrecht. Als Leo XIII. in finanzieller Verlegenheit Museumsgegenstände verkaufen wollte, musste er davon absehen, weil die Regierung ihm bedeutete, dass er dazu kein Recht habe. Die Souveränität des Papstes ist in den Artikeln genau umschrieben und weitgehend. Die Vorrechte gelten in Italien nicht als ursprüngliche, sondern als solche besonderer Art, als persönliche, den Besitzer ehrende[2]). Die Stellung des Papstes hat nicht italienischen, sondern universellen, völkerrechtlichen Charakter. Aber auch diese ist besonderer Art. Moderne Völkerrechtslehrer umschreiben sie so. F. v. Liszt bezeichnet den Papst als « nicht Untertan Italiens oder irgend eines andern Staates, mithin exterritorial oder extranational ». Er geniesse Befugnisse, die sonst nur souveränen Staaten zustehen, aber es fehle ihm das Staatsgebiet und das Staatsvolk. Seine mit den Mächten geschlossenen Verträge stehen deshalb nicht unter den Regeln des Völkerrechts, daher habe ferner der Papst keinen Anspruch darauf, zu den Staatenkongressen geladen zu werden. Alle Eigentümlichkeiten der völkerrechtlichen Stellung des Papstes vermögen den Verlust der Staatsgewalt nicht zu ersetzen[3]). Der Papst sei aus diesem Grunde nicht zur Haager Friedenskonferenz des Jahres 1899 eingeladen worden[4]). Auf den Genuss der Dotation verzichtet der Papst. Sie unterliegt nach italienischem Recht der fünfjährigen Verjährung der nicht bezogenen Annuitäten wie der dreissigjährigen Titelverjährung[5]).

---

[1]) Brusa E., Das Staatsrecht des Königreichs Italien 1892, S. 182.
[2]) Brusa, a. a. O., S. 433.
[3]) F. von Liszt, Das Völkerrecht 1913, S. 49.
[4]) F. v. Liszt, a. a. O., S. 32.
[5]) Brusa, a. a. O., S. 435.

Gegen die Vorgänge der Jahre 1870 und 1871 protestierte Papst Pius IX. Am 1. November 1870 erliess er eine Enzyklika, in der er feierlich erklärte, « dass es unsere Absicht, unser Vorsatz und Wille ist, alle Besitzungen des hl. Stuhles und dessen Rechte ungeschmälert, unversehrt und unverletzt zu bewahren und auf unsere Nachfolger zu vererben; dass jegliche Usurpation derselben sowohl die jetzige als auch die früher geschehene, eine ungerechte Gewalttat und null und nichtig ist, und dass alle Handlungen der Aufrührer und Eindringlinge, mögen sie bis jetzt schon geschehen sein oder vielleicht noch in Zukunft geschehen, um die genannte Usurpation auf jegliche Weise zu befestigen, von uns schon jetzt für alle Zukunft verdammt, aufgelöst und vernichtet werden. Wir erklären ausserdem und beteuern es öffentlich vor Gott und der ganzen katholischen Welt, dass wir in einer solchen Gefangenschaft uns befinden, worin wir unsere höchste Hirtengewalt keineswegs sicher, ungeschmälert und frei ausüben können ». In einem Protestschreiben vom 15. Mai 1871 wies der Papst das Garantiegesetz zurück und verurteilte es. Sein Nachfolger, Leo XIII., beharrte auf demselben Standpunkt. In zahlreichen Reden und Kundgebungen verschiedener Art reklamierte er den Kirchenstaat und klagte über die Unfreiheit des päpstlichen Stuhles. Schon in seiner ersten Enzyklika verdammte er die Besetzung des Kirchenstaates « des weltlichen Fürstentums, welches die göttliche Vorsehung vor vielen Jahrhunderten dem römischen Bischof verliehen hat, damit derselbe frei und ungehindert die ihm von Christus übertragene Macht zum ewigen Heil der Völker ausübe. . . . Um daher auf jede Weise die Rechte und die Freiheit dieses hl. Stuhles aufrecht zu erhalten, werden wir nie aufhören, dahin zu streben, dass unserer Autorität die gebührende Folge geleistet werde, dass die Hindernisse weggeräumt werden, welche die volle Freiheit unseres Amtes und unserer Macht beschränken, und dass wir in jenen Stand wieder eingesetzt werden, in den der Ratschluss der göttlichen Weisheit die römischen Bischöfe von Alters her gesetzt hatte. Auch können wir nicht unterlassen, unserer Pflicht gemäss, alle Erklärungen und Proteste, welche unser Vorgänger Pius IX. sowohl gegen die Besetzung der weltlichen Herrschaft wie gegen die Verletzung der der römischen Kirche zustehenden Rechte mehrfach erlassen und wiederholt hat, durch diesen unsern Brief zu erneuern und zu bestärken. » Das lange Pontifikat Leos XIII. brachte manche Ernüchterung auch in dieser Angelegenheit. Sein Nachfolger, Pius X., erging sich nicht mehr in so heftigen Äusserungen und Klagen über den Kirchenraub, die Rechtsansprüche seiner Vorgänger gab er aber nicht auf. In seiner Antrittsenzyklika schrieb er: « Und endlich werden alle die Überzeugung haben, dass die Kirche gemäss ihrer Grün-

dung durch Christus ihre volle, unverkürzte Freiheit geniessen muss und keiner fremden Herrschaft unterworfen sein darf, und dass wir, indem wir für diese Freiheit eintreten, nicht nur die heiligsten Rechte der Religion wahren, sondern auch das Wohl und die Sicherheit der Völker fördern.» Im päpstlichen Weissbuch vom 30. Dezember 1905 über das französische Trennungsgesetz heisst es: «Nach den schmerzlichen Ereignissen des Jahres 1870 und bis diese nicht eine gerechte Wiederherstellung erhalten haben, durch welche die dauerhafte und vollkommene Unabhängigkeit des obersten Hirten der Kirche gegenüber jeder bürgerlichen Gewalt gewährleistet ist, kann der hl. Stuhl nicht auf den Protest verzichten.» Diesen Protest erneuerte Benedikt XV. in seiner Antrittsenzyklika. Am Schluss klagt der Papst, dass viel länger als der gegenwärtige Krieg, die Kirche der nötigen Freiheit entbehre. Der Papst besitze nicht mehr den zu seiner Freiheit nötigen Rückhalt, den ihm die Vorsehung im Kirchenstaat so lange geschenkt hatte. In der Nähe und in der Ferne verlangen die Katholiken, dass der Papst völlig unabhängig sei. Wenn also Benedikt XV. wünscht, dass im allgemeinen der Frieden wiederhergestellt werde, so hegt er nicht minder den Wunsch, dass endlich der unnatürlichen Situation ein Ende gemacht werde, in die der Papst durch Aufhebung des Kirchenstaates versetzt worden ist. Er erneuert deshalb den Protest seiner Vorgänger.

Die Notwendigkeit des Kirchenstaates wurde von der Kurie ausser in den päpstlichen Erlassen auch sonst wiederholt theoretisch begründet. Das vatikanische Konzil sollte sich schon damit beschäftigen und seinen Bestand theoretisch begründen. Allein da das Konzil vertagt wurde, kam das betreffende Schema nicht zur Behandlung. Als Häresie hätte die Lehre verdammt werden sollen, die Vereinigung der geistlichen mit weltlicher Macht widerspreche dem göttlichen Recht und es stehe der Kirche nicht zu, die Beziehungen der weltlichen Herrschaft zu den Interessen der ganzen Christenheit zu regeln und die Katholiken könnten daher über diesen Gegenstand verschiedener Ansicht sein[1]). Die «Civilta cattolica» vom 3. November 1877 fasste die Anschauung der Kurie in den Satz: «Die Lehre von der Notwendigkeit der territorialen Souveränität des Papstes für die Form der Regierung der Kirche ist kein Dogma, aber sie beruht auf einer doktrinellen Entscheidung, welcher kein Katholik widersprechen darf, denn sie beruht auf einem Urteil, welches feierlich von der ganzen lehrenden Kirche mit dem Papst an der Spitze ausgesprochen worden ist.»

---

[1]) J. Friedrich, Docum. ad ill. Conc. Vatic. II, 94; vgl. «Deutscher Merkur» 1896, S. 256.

Pius IX. habe dieses Urteil wiederholt und namentlich in der Bulle vom 26. März 1860 ausgesprochen. Seinem Spruch hätten 400 Bischöfe bei Gelegenheit der Heiligsprechung der japanischen Märtyrer im Jahre 1862 zugestimmt und alle andern Bischöfe hätten sich angeschlossen. Handle es sich auch bloss um eine doktrinelle Entscheidung, so könne die Kirche in einer solchen nicht irren, wie sie auch in vielen andern Punkten nicht irren könne, die keine Dogmen seien [1]). Um seinen Protesten Nachdruck zu verleihen, spielen die Päpste bis zur Stunde die Rolle des Gefangenen. Sie wollen damit nachweisen, dass sie auf ihre Rechte nicht verzichten, und dass sie sich bis zur Stunde noch im Besitze ihrer alten Souveränität befinden. Ein klerikaler Jurist urteilt also [2]): « Der Papst hat niemals zugegeben, seinen Palast als italienisches Staatsgebiet anzuerkennen, und er hat unter den Augen Italiens nach 1870 seine frühere Staatsgewalt ausgeübt, ohne deshalb auch nur vorübergehend vom Königreich des Restes seiner eigenen politischen Gewalt tatsächlich entsetzt zu werden. Selbst angesichts der in Ermangelung eines Friedensschlusses formell *fortdauernden* « *Belagerung* » durch Italien blieb der hl. Vater bisher noch « freier Herr im Vatikan », allerdings mit der Gefangennahme bedroht, falls das Königreich zur Endigung des Krieges und Vervollständigung der Okkupation seinen Fuss in den Vatikan setzen sollte, wovon es bisher weniger aus Rücksicht auf die « kirchliche Freiheit » als aus Furcht vor dem Einschreiten Europas zurückschreckt. Der hl. Vater ist von seinem Posten nicht gewichen. Wollte Italien diesen Widerstand brechen und mit völkerrechtlicher Wirkung den Rest des Kirchenstaates vernichten, so müsste es den hl. Vater aus dem Vatikan vertreiben. »

Leo XIII. machte wirkliche Anstrengungen, wieder in den Besitz des Temporale zu gelangen, indem er die politischen Konstellationen seiner Zeit auszunützen suchte. Zunächst hoffte er, unter dem Einfluss Galimbertis, beim Dreibund Verständnis für seine Pläne zu finden. Allerdings war ja Italien ein Glied dieses Bundes und die italienischen Staatsmänner hatten von jeher geglaubt, durch den Beitritt zum Dreibund einen sichern Schutz gegen die päpstlichen Aspirationen zu gewinnen. Bismarck, der dem Papst in andern Punkten sehr entgegenkam, behandelte die Frage des Kirchenstaates als eine offene. Er vertröstete die Kurie auf einen Krieg und machte die Erfüllung ihrer Wünsche von einem Sturz der italienischen Dynastie abhängig [3]). In dieser Zeit waren die Freunde

---

[1]) Vgl. « Deutscher Merkur » 1877, S. 401 f.

[2]) F. Geigel, a. a. O., S. 287, Anm. 1.

[3]) M. Spahn, Der Untergang des Kirchenstaates und Leo XIII. im « Hochland », Bd. X (1912), S. 47 ff.

einer Annäherung zwischen Vatikan und Quirinal sehr tätig. Spektator erzählt in seinen kirchenpolitischen Briefen, dass damals in Deutschland ein Programm einer Versöhnung ausgearbeitet worden sei[1]). Noch einmal setzte Leo XIII. die Hoffnung beim Besuch Kaisers Wilhem II. auf den Dreibund. Der Kaiser befolgte bei der Begrüssung des Papstes ein Zeremoniell, das nur souveränen Fürsten mit weltlicher Macht gegenüber angewendet wird. Als der Papst seinen Lieblingsgedanken andeutete, gab ihm der Kaiser zu verstehen, dass er von seiner Seite nichts zu erwarten habe[2]). Unterdessen war auch der Zweibund, besonders Frankreich, nicht untätig geblieben. Der französische Botschafter beim Vatikan wusste jede Annäherung der Kurie an den Dreibund zu durchkreuzen, indem er mit der Kündigung des Konkordates drohte[3]). Schliesslich wendete sich Leo XIII. endgültig Frankreich, der «älteren Tochter der Kirche», zu. Er musste die grössten Opfer bringen — die Aussöhnung mit der demokratischen Republik. Doch scheinen die Versprechungen von seiten Frankreichs ebenfalls vager Natur gewesen zu sein. Es knüpfte die Erfüllung der päpstlichen Wünsche an einen Krieg mit dem Untergang der Dynastie und der Ausrufung der Republik in Italien[4]). Die Kurie trat im «Osservatore Romano» für den Zweibund ein, wobei sie den Dreibund offen angriff. Das päpstliche Hoforgan schrieb: «Das letzte Wort über das französisch-russische Bündnis ist noch nicht gesprochen. Wenn nicht von den Verbündeten wird dieses Wort von den Ereignissen gesprochen werden, welche sich nicht auf die Lösung der örtlichen Frage einer oder zweier Provinzen beschränken wird. Die riesenhaften Ereignisse werden sich auf das ganze schicksalschwere Dreieck ausdehnen, dessen Winkelpunkte Rom, Paris und Petersburg sind. Warten wir die Ereignisse ab und man wird sehen, wie sie die Politik Leos XIII. verherrlichen werden»[5]). Es ist anders gekommen, als die päpstlichen Diplomaten wähnten. Leo XIII. hat den totalen Zusammenbruch seiner Politik nicht mehr erlebt. Im Konklave legte Österreich sein Veto ein gegen die Wahl des dreibundfeindlichen Rampolla. Bald musste die Kirche an ihrer ältesten Tochter die bittersten Enttäuschungen erfahren: Kündigung des Konkordates und Trennung von Staat und Kirche.

Unterdessen war in Italien die Zahl der Anhänger des Papstes, die sich mit den Verhältnissen abfanden und sich auf den Boden des geeinten Italiens stellten, immer grösser geworden. Sie waren

---

1) Beilage zur «Allg. Ztg.», Nr. 125, 1896.
2) M. Spahn, a. a. O.
3) Spektator, a. a. O.
4) M. Spahn, a. a. O.
5) L. K. Götz, Leo XIII. 1899, S. 348 f.

nicht nur unter den gebildeten Laien vorhanden, sondern unter der Geistlichkeit und selbst unter dem höhern Klerus, Prälaten, Bischöfen und Kardinälen. Die staatlichen Behörden waren gegen die kirchlichen in vielen Fällen äusserst entgegenkommend, es hatte sich mit der Zeit ein ganz anderes Verhältnis angebahnt. Diese Kreise, Geistliche und Laien, Prälaten und Staatsmänner, befürworteten in Wort und Schrift eine Aussöhnung zwischen Vatikan und Quirinal. Spektator hat mit der ihm eigenen Sachkenntnis diese Bewegungen geschildert und einige der wichtigsten Schriften analysiert. Hier sei kurz die Schrift des Bischofs Bonomelli von Cremona erwähnt[1]). Der Verfasser weist u. a. an Hand der Geschichte des Kirchenstaates nach, dass der Besitz der Souveränität keine absolute Bürgschaft für die Freiheit des Papstes gewesen sei, ihr Verlust sei also nicht gleichbedeutend mit der Einbusse der letztern. Eine Wiederherstellung des Temporale gegen den Willen Italiens sei unmöglich und wäre zunächst ein ungeheures Unglück für das Papsttum selber. Der Vatikan möge sich mit den Tatsachen abfinden und seiner ihm nächstliegenden geistlichen Aufgabe gedenken. Es müsse sich ein modus vivendi finden vielleicht in der Weise, dass Italien dem Papst einen kleinen Streifen Landes bis ans Meer abtrete. Die wahre Garantie der Freiheit des Papstes findet Bonomelli in der heute völlig veränderten Lage der Geister, die es gänzlich unmöglich macht, dem Oberhaupt der Kirche die Freiheit des gesprochenen oder geschriebenen Wortes zu verkümmern[2]). Die Schrift wurde von der Kurie sehr ungnädig aufgenommen, sie kam auf den Index. Die Aussöhnung der Papstgläubigen mit dem Königreich Italien machte nichtsdestoweniger weitere Fortschritte. Die Stellung des Papstes schien auf die Dauer unhaltbar, besonders stark in Frage gestellt wurde das «Non expedit», das den Gläubigen die Teilnahme am politischen Leben verbietet. Pius X. schien tatsächlich den Wünschen des Volkes entgegenzukommen, als er am 11. Juni 1905 durch die Bulle «Il fermo proposito» die Erneuerung der sozialen Aktion in Italien ankündigte, wobei er auch die Teilnahme am politischen Leben berührte und seine Anhänger aufforderte, sich darauf vorzubereiten. Bei den Wahlen im Jahre 1904 war das «non expedit» nicht erneuert worden, tatsächlich nahmen die Klerikalen in einigen Bezirken an den Wahlen teil. Es wurde in der Bulle zwar nicht aufgehoben, wie erwartet worden war, aber die Möglichkeit auf Konzessionen in Aussicht gestellt und den Bischöfen in bestimmten Fällen die Vollmacht zur Dispens

---

[1]) Roma e l'Italia e la Realtà delle cose. Pensieri d'un Prelato Italiano con la riposta d'un Cattolico Italiano alle critiche d'alcuni periodici. Firenze 1889.

[2]) Spektator, a. a. O.

vom Verbot für ihre Diözesen verheissen. Praktische Bedeutung erhielten diese Aussichten, als bei den Parlamentswahlen im Jahre 1909 wirklich in einigen Diözesen klerikale Abgeordnete gewählt wurden, die in der Kammer eine Gruppe von 24 Mitgliedern bildeten. Dass man aber von der Lösung der römischen Frage noch weit entfernt war, bekundete ein Zwischenfall in der italienischen Kammer. Am 31. März sagte der Führer dieser Gruppe, Cameroni, in einer Rede: «Die wahren Freunde des Vaterlandes seid ihr nicht, (an die Linke) die ihr den Bürgerkrieg wollt, sondern wir, die wir das Vaterland in seinen wirklichen Grenzen auffassen, und wir wollen es stark und geachtet.» Auf die Zwischenrufe «Auch mit Rom als Hauptstadt» antwortete Cameroni mit Nachdruck «Auch mit Rom als Hauptstadt». Die päpstliche offiziöse Presse missbilligte die Ausführungen scharf[1]). Sie hatte schon vorher zwei klerikale Führer, die in ihren Wahlreden bekannt hatten, dass an eine Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft des Papstes nicht zu denken sei, entschieden desavouiert.

Die päpstlich gesinnten Abgeordneten durften so kühn sprechen, weil seit dem Jahre 1905 die römische Frage wieder Gegenstand der öffentlichen Diskussion war. Eine Flut von Artikeln und Broschüren erschien, die das Problem von allen Gesichtspunkten aus beleuchteten, die aber alle darin einig waren, dass sich eine Lösung finden müsse. Allgemein wurde auch konstatiert, dass Regierungsorgane und kirchliche Behörden einander näher gekommen und jene diesen überall grosses Entgegenkommen bekundet hätten. In einer Broschüre: «Der gegenwärtige Zeitpunkt oder das Ende des Zwiespaltes zwischen Papsttum und Italien» schrieb der anonyme Verfasser u. a., Pius X. gedenke die Wiederherstellung des Kirchenstaates nicht in den Mittelpunkt seiner Politik zu stellen, der Papst sei einst Monarch eines weltlichen Staates gewesen. «Die bürgerliche Herrschaft galt in damaligen Zeiten als ein Zeichen der Macht; aber mit dem Fortschritt änderten sich auch die Zeiten; heute würde ein derartiges weltliches Besitztum nicht mehr eine Macht, sondern vielmehr eine Schwäche für das Papsttum bilden, das in diesem Falle unangenehmen Überraschungen ausgesetzt wäre.» Kurze Zeit darauf hat Kardinal und Erzbischof Capecelatro von Capua eine Broschüre erscheinen lassen. Der Kardinal stellt sich darin auf den Boden der italienischen Verfassung, der jeder Katholik verpflichtet sei. Er bezeichnet die Einheit Italiens als ein «wahres Gut». «Endlich proklamieren wir», erklärt der Kardinal, «dass es eine schwere Sünde wäre, gegen das geeinigte Italien sich zu verschwören oder sich aufzulehnen. Es ist also ausser allem Zweifel,

---

[1]) Staatslexikon der Görresgesellschaft 1911, Bd. III, S. 245.

dass wir — in bezug auf das Vaterland, wie es heute konstituiert ist — alle unsere Pflichten als gute Katholiken, Staatsbürger und Söhne Italiens erfüllen.» Er wünscht deshalb, dass bald eine Ära des Friedens zwischen Staat und Kirche in Italien anbrechen möge[1]).

Diese Wandlungen machten sich auch in dem Lande fühlbar, in welchem von der päpstlichen Partei die Wiederherstellung des Kirchenstaates am hartnäckigsten verlangt wurde. Es ist bekannt, wie Jahr für Jahr auf den Generalversammlungen der deutschen Katholiken diese Forderung aufgestellt wurde. Sie wurde vom Zentrum sogar ins Parlament getragen. Als anlässlich des Besuches des Königs Humbert in Berlin in der Reichstagssitzung vom 23. Mai 1889 eine Resolution des italienischen Parlaments, in der es seiner Freude über den Empfang des Königs in Berlin Ausdruck verlieh, vorgelesen wurde und der Präsident des Reichstages sich für ermächtigt erklärte, die freudigen Gefühle des deutschen Volkes über den Bund zwischen Italien und dem deutschen Reich in geeigneter Form zu bekunden, gab der Vorsitzende des Zentrums die Erklärung ab: «Meine sämtlichen politischen Freunde und ich schliessen uns den Dankesworten des Herrn Präsidenten an, tun dies aber unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass dadurch unsere Stellung zur römischen Frage nach keiner Richtung hin präjudiziert werden soll.» Bald nach dem Tode Leos XIII. verschwand der Kirchenstaat in den fraglichen Resolutionen der deutschen Katholikentage, man begnügte sich damit, die Freiheit und Unabhängigkeit des hl. Stuhles zu verlangen; man war also in deutschen ultramontanen Kreisen nach vierzig Jahren zu der Auffassung gelangt, die Döllinger in seinen Odeonsvorträgen eingenommen hatte. Im Archiv für katholisches Kirchenrecht[2]) beschäftigte sich ein «deutscher Kanonist» in einer Artikelserie mit der «Römischen Frage und der kirchenrechtlichen Möglichkeit ihrer Lösung». In der beachtenswerten Arbeit kommt der Kanonist bei der Untersuchung der Frage, ob der Papst auf das Temporale verzichten könnte, zum Ergebnis, dass die Kirche die absolute Notwendigkeit des Kirchenstaates nicht lehre und das der Papst auf das Temporale verzichten dürfe, wenn ihm sonst die Freiheit und Unabhängigkeit garantiert sei. Das italienische Garantiegesetz entspreche aber dieser Forderung nicht. Nicht einmal durch die Garantie der Mächte wäre die Freiheit des Papstes genügend sichergestellt. Die beste Sicherheit wäre ein inniges und freundschaftliches Verhältnis zwischen Papsttum und italienischem Königtum. Sie wäre aber nur möglich, wenn die Katholiken Italiens eine politische Macht bedeuteten. «Eine solche

---

[1]) Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 90 (1910), S. 273 f.

[2]) Bd. 89, 90 und 91 (1911).

Stütze im eigenen Lande böte ihm (dem Papst) jedenfalls mehr Schutz für seine Freiheit als alle Garantien des Auslandes, und hätte auch den Vorteil, dass die Katholiken, wenn sie ihre Liebe zum geeinten Vaterland mit der zur Kirche und dem apostolischen Stuhle verbinden könnten, ihrem katholischen Glauben erhalten blieben [1]. » Die Vorschläge des Verfassers gehen dahin, das Garantiegesetz im Einverständnis mit dem Papst zu verbessern, dem hl. Stuhl etwa Rom mit nächster Umgebung oder wenigstens den leontinischen Stadtteil mit einem Landstreifen bis zum Meer zu überlassen, damit äusserlich seine Souveränität in Erscheinung trete. Eine Schutzpflicht Italiens sei damit nicht ausgeschlossen. Endlich sei das verbesserte Garantiegesetz durch die Mächte zu gewährleisten. Er sieht die Lösung der Frage nicht im Eingreifen der Mächte auf dem Wege der Diplomatie, sondern einzig in der innern Neugestaltung der politischen Verhältnisse Italiens durch das katholische Volk in seiner Stellung zur vollendeten Tatsache des neuen Königreiches. Die Theorie eines völlig freien Papsttums im geeinigten Königreich vertreten heute so ziemlich alle Katholiken Italiens und finde selbst in den höchsten kirchlichen Kreisen offene Anhänger [2]. An der Kurie selbst verharrt man noch auf dem alten Standpunkt. Als im Jahre 1912 in den italienischen Blättern eine neue Formel für päpstliche Souveränität erörtert wurde und das « Giornale d'Italia » behauptet hatte, der hl. Stuhl habe eine solche vom « Osservatore Romano » verlangt, veröffentlichte das Blatt in Nr. 295 folgende Belehrung: „Wir erklären unverzüglich, dass uns keine derartige Anordnung zugegangen ist. Überdies war und ist diese Frage viel zu sehr festgelegt, um durch die Zeit und durch Ereignisse eine Änderung zu erfahren. Wir drucken bei dieser Gelegenheit gern wieder den folgenden Satz des Briefes ab, den Leo XIII. sel. Anged. am 15. Juni 1887 an Kardinal Rampolla, seinen Staatssekretär, richtete, einen Satz, der für diesen Fall ausgezeichnet passt und wörtlich so lautet: « Bis jetzt ist das einzige Mittel, dessen sich die Vorsehung zum Schutz der für die Päpste erforderlichen Freiheit bediente, ihre weltliche Souveränität gewesen; und wo immer dieses Mittel fehlte, wurden die Päpste entweder verfolgt, gefangen genommen oder verbannt, oder sie befanden sich sicher in einer abhängigen Lage und in ständiger Gefahr, sich auf dem einen oder andern dieser Wege zurückgesetzt zu sehen. Die ganze Geschichte der Kirche bestätigt dies. » Das ist der Gedanke Leos XIII., der auch in allen Akten des regierenden Papstes Pius X. befolgt wurde. Wie man sieht, ist es zurzeit unmöglich, die zwei Fragen vonein-

[1]) A. a. O., Bd. 90, S. 694.
[2]) A. a. O., Bd. 91, S. 9 ff.

ander zu trennen, da die eine mit der anderen identisch ist. Sollte aber irgend jemand Vorschläge zu machen haben, so möge er sie nur auseinandersetzen, und wir werden keine Bedenken tragen, sie zu erörtern. Nicht als ob bei uns eine Entscheidung läge, sondern weil eine solche Erörterung dazu beitragen kann, die öffentliche Meinung aufzuklären, die so oft über diese Frage in Irrtum geführt wird."

Internationale Beziehungen. In der «Living Church» vom 12. Dezember 1914 wurde berichtet, dass der Präsident der New-Yorker Gesellschaft «Catholic Clerical Union», Rev. John P. Willer, in der letzten Novembersitzung einen Gast vorgestellt hat, der behauptete, «The Right Rev. Bishop Prince de Landas Berghes et de Rache, Phil. D., LL. D. (Louvain)» zu sein. Weiter wird von ihm gesagt, er sei ein «Austrian Old Catholic Bishop» und habe Zeugnisse von den Erzbischöfen von Canterbury und York und dem Bischof von London vorgewiesen; mütterlicherseits sei er mit der Familie Alexander Hamilton verwandt; er spreche fliessend englisch und er habe an den Verein eine sehr artige Ansprache gehalten.

Der «Churchman» vom 6. März meldete, der fragliche Bischof sei 1901 als «Titularbischof von Schottland» in Antiochien zum Bischof geweiht worden und sei fürstlichen Geblütes, nämlich ein «Glied des königlichen Hauses Habsburg». Dagegen berichtete die «Living Church» vom 20. März, er sei von dem Engländer Mathew konsekriert worden. In den genannten amerikanischen Blättern wurden nun gegen den Mann ernste Bedenken geäussert. Der Prinz suchte diese in einem langen Schreiben an die «Living Church», erschienen in der Nummer vom 17. April, zum Schweigen zu bringen. In diesem Schreiben sagt er u. a.: «Ich bin ein Mitglied des holländischen altkatholischen Episkopats, und zwar, wie Msgr. Herzog, der durch Bischof Reinkens konsekriert worden ist, auch nur mit einem einzigen Zwischenglied. Die Behauptung, ich gehöre keiner kirchlichen Gemeinschaft an, ist daher unwahr. In der amerikanischen Kirche dienen gegenwärtig mehrere Priester, die von Erzbischof Mathew ordiniert worden sind, sogar ein Bischof, der nun als Rektor (Pfarrer) in der amerikanischen Kirche wirkt. Ich selbst erhielt vor vier Monaten in einer amerikanischen Diözese die Berechtigung zu geistlichen Funktionen; mit den gleichen Weihen sind gegenwärtig in der Diözese London zwei Priester tätig. . . . Eine andere falsche Behauptung ist die, ich sei nicht auf eine kirchlich reguläre Weise zur bischöflichen Weihe gelangt. Ich vermute, es werde angenommen, ich sei erst nach der Erklärung der Bischöfe der Utrechter Union (11. September 1913) konsekriert

worden. Allein der offizielle Bruch zwischen den Altkatholiken des Kontinents und Englands hat erst geraume Zeit nach meiner Konsekration zum Regionarbischof von Schottland stattgefunden. Seine (Mathews) Beziehungen zur anglikanischen Kirche, die seit der Veröffentlichung seiner Broschüre über die anglikanischen Weihen immer gespannter geworden waren, wurden endgültig abgebrochen als der *Revised Order of Corporate Reunion* gegründet worden war, durch den er als Prälat des Ordens und sein Suffraganbischof bedingungsweise ungefähr vierhundert — meist bepfründete — Priester der anglikanischen Kirche, die an der Gültigkeit ihrer Weihen zweifelten, reordiniert haben; die meisten dieser Geistlichen sind immer noch in der Kirche Englands tätig. — Da Erzbischof Mathew und seine Bischöfe, Priester und Laien am 5. August 1911 durch den Fürstbischof von Beyrut in die Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche des Morgenlandes aufgenommen wurden, sind folgerichtig die Geistlichen der O. C. R. in voller Gemeinschaft mit der russischen und andern griechischen Kirchen . . . . . Seit der Gründung der altkatholischen Kirche in Grossbritannien und Irland und der Konsekration des Erzbischofs Mathew zu diesem Werk durch den Erzbischof von Utrecht im Jahr 1908 hat er (Mathew) bereits *sieben* [1]) Bischöfe konsekriert; zwei derselben waren vorher von Rom zu Monsignori ernannt worden und sind seither zugleich mit einem andern Bischof, ebenfalls ursprünglich römischkatholisch, in die Gemeinschaft dieser (römischen) Kirche zurückgekehrt. Ein anderer Bischof (Kubinyi) ist, wie schon gesagt, in der amerikanischen Kirche tätig und noch ein anderer ist Prälat des Ordens der *Corporate Reunion* und Suffragan der erzbischöflichen Diözese. Einer ist in England als Diözesanbischof (in diocesan work) beschäftigt. So bleibe ich als ein ‚herumziehender gentleman‘ übrig, der auf die Anregung des Erzbischofs von Canterbury . . . nach diesem Lande (Amerika) gekommen ist. » . . .

Die Altkatholiken sahen sich ebenfalls veranlasst, sich mit dem geheimnisvollen Bischof zu beschäftigen. Ihre Anschauungen sind in einem Briefe wiedergegeben, den Bischof Dr. E. Herzog in Bern am 30. April an den Herausgeber der « Living Church » gerichtet hat. Der Brief lautet folgendermassen:

---

[1]) Nach den von Zeit zu Zeit in der Presse erschienenen Notizen muss die Zahl der von Mathew konsekrierten Bischöfe beträchtlich grösser sein. So scheint z. B. de Landas die französischen Bischöfe « *Pierre René de Lignières* » (P. Laurain), der sich als « Archevêque Gallican de Paris, Métropolitain de l'Eglise Catolique Française «, bezeichnet, *J. B. Boicaud,* der « Evêque Régionnaire de l'Est » ist, und « *Msgr. Giraud,* Evêque Régionnaire du Centre » nicht zu kennen. Auch in England und Irland selbst scheint Mathew, ausser den von de Landas erwähnten Persönlichkeiten, noch andere ehemalige Priester zu Bischöfen geweiht zu haben, so dass sich die Zahl der von ihm bezogenen Konsekrationen mindestens auf ein Dutzend belaufen dürfte. Für Frankreich allein waren acht Bischöfe in Aussicht genommen.

«Sie erweisen mir die Ehre, mir mit Schreiben vom 10. April, das ich gestern erhalten habe, die Frage vorzulegen, ob ich die Konsekration des «*Prince de Landas Berghes et de Rache*» durch Bischof Mathew als «*authentic and valid*» ansehe und den genannten als Mitglied «*of the old catholic episcopate*» anerkenne, **wenn** die Weihe erfolgt ist «*before the break*» (August 1913) of «Archbishop Mathew» «*with the old catholic episcopate*».

Eine Antwort auf diese Frage scheint mir, *ganz allgemein gesprochen*, für die Gültigkeit der Konsekration des «*Prince*» **nicht** von entscheidender Bedeutung zu sein. Es liesse sich ja denken, dass die altkatholischen Bischöfe die kirchliche Gemeinschaft mit *Mathew ohne Grund* aufgehoben hätten. Eine *ungerechte* Exkommunikation bindet nicht. Wäre *Mathew ungerecht* exkommuniziert worden, so könnte er doch immer noch *gültige* bischöfliche Handlungen vollziehen.

Von entscheidender Bedeutung aber scheinen mir in unserm Falle folgende zwei Fragen zu sein:

1. Ist eine unter falschen Vorgaben *erschlichene* Konsekration gültig?

2. Kann ein Priester, der von *keiner Kirche* nach den für sie gültigen Gesetzen zum Bischof *erwählt* oder *ernannt* ist, in gültiger Weise konsekriert werden?

Diese beiden Fragen haben nun durch Mathew und die — nach den Angaben von «Prince» — von ihm konsekrierten *sieben Bischöfe* eine so grosse Bedeutung erlangt, dass sie studiert und beantwortet werden müssen. Ich habe mir vorgenommen, darüber D. v. im III. Heft unserer «*Internationalen kirchlichen Zeitschrift*» (Juli-September 1915) eine Studie zu veröffentlichen, in der ich *beide* Fragen mit *Nein* beantworte [1]). Ich kann hier nur kurz andeuten, warum ich die erste der beiden obigen Fragen aufwerfe:

1. Arnold Harris Mathew, Earl of Llandaff, wurde am 28. April 1908 in Utrecht durch den Erzbischof unter Assistenz der Bischöfe von Haarlem, Deventer, Bonn nach dem Pontificale Romanum zum Bischof konsekriert.

2. Der Konsekration waren viele Verhandlungen vorausgegangen. Die Briefe sind noch vorhanden. Die meisten sind von Rev. **Richard O'Halloran,** Resident Priest of St. Joseph and Peters Catholic Mission, Ealing, W., London, den ich seit 1902 persönlich kannte, geschrieben und an mich gerichtet, damit ich sie den holländischen Bischöfen übermittelte.

3. Zu den Zeugnissen, die ich forderte und erhielt, gehört auch ein Dokument, das enthält:

---

[1]) Vgl. den Aufsatz S. 271 dieser Nummer.

a. die Namen der « Central Authority »,
b. die Namen der « parishes organised »,
c. die Namen der Geistlichen jeder Pfarrei,
d. die Namen der Mitglieder der « Trustees » jeder Pfarrei.

4. Es wurde uns auch eine Liste *aller Mitglieder der Synode*, die am 18. Februar 1908 zu Chelsfield die *Bischofswahl* vorgenommen hatte, mitgeteilt; die Liste enthielt die Namen von 16 Laien und 17 Geistlichen.

5. Das an den Erzbischof von Utrecht gerichtete Gesuch, den erwählten Bischof Mathew zu konsekrieren, war von drei Geistlichen und drei Laien unterzeichnet; *einer der Geistlichen war* **Rev. Richard O'Halloran.** Es war vom 13. März 1908 datiert.

6. Im « *Guardian* » vom *13. Mai 1908* steht eine Korrespondenz, unterzeichnet von « Incredulous », in der es heisst: « It is stated that he (Mathew) has already a following of seventeen ex-Roman catholic priests and eight fully-organised parishes in Ealing, Bromley, Orpington, Brighton, Birmingham, Hall, Nottingham and Chelsfield. But no human eye can see these men in the flesh. We are told they are here, that they exist; but no man on earth can find them. Doubtless Mr. Mathew has studied magic, and has the power, like Simon of old, to do most marvellous things in proof ot his Apostolic election and mission. Faith is the belief in things unseen; but it requires very strong faith indeed to believe that Mr. Mathew has, or ever had, seventeen ex-Roman priests and eight congregations in these towns, and no one but Mr. Mathew can see them. I am like St. Thomas, I believe when I see and I undertake to give 10 L. to each of those ex-Roman catholic priests if Mr. Mathew will produce them, and thus pav the penalty for my incredulity. — Now if Mr. Mathew has no seventeen priests and no eight congregations of laity, how was he elected Bishop? And how did he induce the Old Catholic Bishops to consecrate him? All right, if he has these priests and people, all wrong, if he has not. Unlike the Roman, the Old Catholic Theology teaches that deception of any kind invalidates the consecration of the Bishop, because the Holy Ghost cannot be a party to deception. Before, then, Mr. Mathew sets himself up as first Old Catholic Bishop for England, and attempts to convert us and to ordain old catholic priests, we have a right to demand the proofs of the validity of his own episcopate as an Old Catholic Bishop, and all depends on the production of the seventeen priests and the eight congregations. If they do not exist, and he refuses to produce them, then he begins his Mission to England by casting doubts on his own episcopate and the orders conferred by him; and thus we have the case of his ancestor, Bishop Barlow repeated. — The question, then, is this: Is Mr. Ma-

thew a validly-consecrated Old Catholic Bishop according to the teaching of the old catholic theology? Produce the seventeen ex-Roman Catholic priests, all is proved; fail to do so, and grave suspicion of deception is aroused, and all Mr. Mathew's ordinations are douptful. The 10 L. each for the seventeen priests is ready on their taking tangible human form and telling us where to find them. Incredulous.»

Was «Incredulous» mit dieser Korrespondenz der Welt zur Kenntnis brachte, *war richtig:* Die «seventeen priests» und die «eight congregations» existierten in Wirklichkeit nicht. *Richtig* war auch, dass ich in frühern Verhandlungen (über die Stellung, die gegenüber Vilatte einzunehmen sei) erklärt hatte, dass ich eine mit falschen Vorgaben *erschlichene* und *ohne vorherige kirchliche Wahl oder Ernennung* erteilte Konsekration für **ungültig** halte. Wer aber war dieser «Incredulous»? Das war kein anderer als der heute noch lebende Geistliche der St. Joseph and Peters «*Roman catholic Church, Mattock Lane, Ealing, W.*», Rev. **Richard O'Halloran,** *der uns im Einverständnis mit Mr. Mathew die verlangten Dokumente geschickt und eigenhändig das Gesuch um Konsekration unterzeichnet hatte.*

Wir konnten fast gar nicht glauben, dass *Mathew* an dem *sakrilegischen Betrug* beteiligt sei. Mit einer öffentlichen Erklärung, die im «Guardian» vom 20. Mai 1908 erschienen ist, deutet er an, *dass er selbst von O'Halloran betrogen worden sei.* Aber ist das richtig? Noch am 7. April (1908) hat er mit O'Halloran eine Reise nach Utrecht gemacht und sich mit ihm persönlich dem Erzbischof vorgestellt: sollte er nicht in vollem Einverständnis mit O'Halloran gewesen sein? — Von Mathew liegt ein *eigenhändig* geschriebenes Verzeichnis der «organised parishes» vor: sollte er nicht gewusst haben, dass keine einzige dieser «parishes» existierte und ihn zum Bischof haben wollte? — Mathew wohnte damals in Chelsfield (Kent.), wo nach Angabe von O'Halloran die Bischofswahl stattgefunden hatte: sollte er nicht gewusst haben, dass dort gar nie eine Synode zusammengekommen war? — Von der angeblichen Bischofswahl, *18. Februar*, bis zur Konsekration, *28. April*, verflossen zehn Wochen: sollte Mathew in dieser Zeit nicht in Erfahrung gebracht haben, wo denn die Geistlichen und die Gemeinden seien, die ihn zum Bischof haben wollten? — Ich glaube also, dass Mathew mit O'Halloran *einverstanden war* und *sehr wohl wusste, dass eine Hintergehung der altkatholischen Bischöfe beabsichtigt war.* Damit stimmt überein, dass *beide*, Mathew und O'Halloran, sich unter allerlei Vorwänden *dagegen wehrten, dass Bischof van Thiel von Haarlem vor der Konsekration nach England komme und die altkatholischen Gemeinden besuche.* Wie es dann zum Bruche

zwischen den beiden gekommen ist, mag Mathew selber der Welt mitteilen. Fest steht, dass die Konsekration des Mr. Mathew *durch schändlichen Betrug erschlichen worden ist.* Daher halte ich die Konsekration für ungültig.

Zu dem Schreiben von «de Landas Berghes et de Rache», dass Sie in ihrer Nummer vom 17. April mitteilen, mache ich nur noch folgende Bemerkungen:

1. Schon im «Guardian» vom 5. August *1910* erklärte J. J. van Thiel, Bischof von Haarlem, dass die altkatholischen Bischöfe «for Bishop Mathews eventual particular attitude or opinions» keine Verantwortlichkeit übernehmen. Vom Kongresse in Wien (September 1909) bis zum Kongresse in Köln (September 1913) hat keine Sitzung der altkatholischen Bischofskonferenz stattgefunden; daher ist die gemeinschaftliche Erklärung gegen Mathew nicht schon früher erfolgt. Aber die Beziehungen zu Mathew waren schon längst völlig abgebrochen.

2. Mathew selbst hat dem Erzbischof von Utrecht schon unterm 31. Dezember 1910 ein Schreiben zugehen lassen, in welchem er im Namen der «Western Orthodox Catholic Church in Great Britain and Ireland» den Altkatholiken auf dem Kontinent sieben Irrtümer zum Vorwurf macht und gleichzeitig volle Unabhängigkeit für sich in Anspruch nimmt.

3. Wann es zur völligen Trennung zwischen Mathew und uns gekommen sei, halte ich übrigens in unserer Frage für gleichgültig; ist die Konsekration Mathews nichtig, so gilt das auch von der *Reordination* der 400 anglikanischen Priester und den *Konsekrationen* der 7 Bischöfe, von denen «Prince de Landas Berghes et de Rache» Kenntnis hat.

4. Dass Mathew «*in full community with Russian and Greek Churches*» sei, ist unrichtig. Wohl scheint der Erzbischof Gerassimos Messara von Beyrouth am 5. August 1911 — offenbar auch ohne genaue Kenntnis der Verhältnisse — den Anschluss Mathews an die orthodoxe Kirche von Antiochien bestätigt zu haben; allein der Patriarch von Antiochien widerrief diese Erklärung (s. «Guardian» vom 12. und 19. April 1912).

5. Wie es sich mit den beiden «Monsignori» (H. D. Beale und A. S. Howarth), die sich von Mathew konsekrieren liessen und die am 9. Februar 1911 mit Mathew von Pius X. nominatim exkommuniziert worden sind und mit andern Persönlichkeiten verhält, auf die «Prince» anspielt, dürfte in Amerika bekannt sein.»

* * *

Die amerikanischen und englischen Kirchenblätter brachten eingehende Berichte über eine merkwürdige Interkommunion, die am 25. Januar in der anglikanischen Kathedrale zu Quebec in

Kanada stattgefunden. An diesem Tage wurde Bischof L. W. Williams feierlich konsekriert. An der Feier nahmen der orthodoxe Erzbischof Germanos von Baalbek aus dem Patriarchat Antiochien teil. Die «Living Church» vom 13. Februar brachte darüber folgende nähere Mitteilungen. Der Erzbischof war nach Kanada gekommen, um für seine kirchlichen Institute am Libanon Geldmittel zu sammeln. Da er gerade in Montreal war, als die Bischofsweihe stattfinden sollte, lud ihn der dortige Bischof Farthing ein, nach Quebec mitzukommen, um sich an der Feier zu beteiligen. Der orthodoxe Erzbischof folgte der Einladung. In Quebec wurde darüber verhandelt, ob sich Germanos auch an der Handauflegung beteiligen soll. Aus Gründen, die nicht angegeben werden, wurde darauf verzichtet. Dagegen wurde vereinbart, dass der Vertreter der orthodoxen morgenländischen Kirche mit seinen Geistlichen beim Konsekrationsgottesdienst an der Kommunion teilnehmen und an einem folgenden Tag in einem eigenen Gottesdienst auch Anglikanern die Kommunion spenden soll. Der eine Gottesdienst fand in der bischöflichen Kathedrale zu Quebec, der andere in der dem Erzbischof eingeräumten Barnabaskirche zu Ottawa statt. Der Erzbischof erschien in der Kathedrale in vollem Ornat mit zwei orthodoxen Geistlichen und nahm einen Ehrenplatz im Chorraum ein. Später wurde ihm zu Ottawa die anglikanische Barnabaskirche zu einem Gottesdienst nach orthodoxem Ritus eingeräumt. Dabei spendete er die Kommunion auch den anwesenden Anglikanern. Zugleich gab er den morgenländischen Ansiedlern die Weisung, sich künftig am Gottesdienst in den anglikanischen Kirchen zu beteiligen. Beim Abschied versprach er, sein Möglichstes zu tun, um eine förmliche Union zwischen den orthodoxen Kirchen des Ostens und der anglikanischen Kirche des Westens herbeizuführen. In der anglikanischen Kathedrale wurde sowohl beim Hauptgottesdienst am Vormittag wie beim Abendgottesdienst den anwesenden orthodoxen Geistlichen Gelegenheit gegeben, der Interkommunion auch in der Form ritueller Gebete Ausdruck zu geben. Der Erzbischof Germanos sang nach seinem Ritus in griechischer Sprache in der Form einer Litanei Fürbitten für den englischen König, die Erzbischöfe, Bischöfe und das ganze gläubige Volk der anglikanischen Kirche und insbesondere für den neuen anglikanischen Bischof in Quebec. Darauf antworteten seine Geistlichen mit dem liturgisch gesungenen Kyrie eleison. Diese überraschende Nachricht wurde nun in der «Living Church» vom 20. März widerrufen. Sie war zwar den kanadischen Zeitungen entnommen und enthielt soviel Einzelheiten, dass man glauben musste, der Berichterstatter sei ganz genau unterrichtet. Allein der russische Bischof von New-York ersuchte nun doch die «Living Church», die Nachricht

zu dementieren. Der genannte syrische Erzbischof Germanos von «Salfikias» beteilige sich nur dann an einem Kommuniongottesdienst, wenn dieser nach dem Ritus der orthodoxen Kirche gefeiert werde. Dass nun das Dementi nicht von dem fraglichen Erzbischof selbst, sondern von dem russischen Bischof in New-York ausgeht, ist auffällig.

Die Kikuyu-Konferenz. — In der Kikuyu-Angelegenheit, vgl. diese Zeitschrift 1914, S. 250, hat der Primas von England sein Urteil gesprochen. Er hatte sich mit der beratenden Behörde der englischen Kirche, «The Consultative body», in Verbindung gesetzt. Sie hielt in den Tagen vom 27.—31. Juli 1914 Sitzungen im Lambethpalast und hatte eine Aussprache mit den in Frage kommenden Bischöfen von Mombasa, Uganda und Zanzibar. Auf Grund der gefassten und von Allen unterzeichneten Beschlüssen hat der Primas die Erklärung abgegeben. Sie hat laut «Guardian» 1915, S. 375, folgenden Wortlaut: *Summary of decisions.* 1. Ministers recognised in their own bodies may be welcomed as visitors to preach in Anglican churches, provided they are accredited by the Diocesan Bishop. 2. Non-Anglicans may be admitted to the Holy Communion at the discretion of the Diocesan Bishops, on condition of the acceptance of the Apostles' and Nicene Creeds, the absolute authority of Scripture as the Word of God, and the Deity of our Lord. 3. Anglicans must not receive the Holy Communion from Ministers not Episcopally ordained or whose Orders are otherwise irregular. 4. We shall act rightly, and the wisest and strongest Ministers believe that we shall act rightly, in abstaining at present from such services as the closing service held at Kikuyu. *In deutscher Übersetzung:* 1. Geistliche, die in der eigenen Gemeinschaft anerkannt sind, können als Gastprediger in anglikanischen Kirchen willkommen sein unter der Voraussetzung, dass sie vom Diözesanbischof bevollmächtigt sind. 2. Nicht-Anglikaner können nach dem Ermessen der Diözesanbischöfe zur Kommunion zugelassen werden unter der Bedingung, dass sie das apostolische und das nizänische Glaubensbekenntnis annehmen und sich zur absoluten Autorität der hl. Schrift als Wort Gottes und zur Gottheit Christi bekennen. 3. Anglikaner sollen die Kommunion von nicht bischöflich Ordinierten und solchen, deren Ordination in anderer Art «irregulär» ist, nicht empfangen. 4. Wir werden rechtmässig handeln, und die weisesten und tüchtigsten Geistlichen glauben, dass wir rechtmässig handeln, wenn wir uns jetzt solcher Gottesdienste, wie einer in Kikuyu gefeiert wurde, enthalten. — Diese Beschlüsse gelten nur für das Missionsgebiet.

Adolf KÜRY.

BIBLIOGRAPHIE.

Aus Zeitschriften.

The Constructive Quarterly. Vor mir liegen die ersten sechs Hefte der Constructive Quarterly, a Journal of the Faith, Work and Thought of Christendom, erschienen in New York, George H. Doran Company, herausgegeben von Gilas McBee. Druck und Ausstattung sind gediegen, wie das bei amerikanischen Zeitschriften selbstverständlich ist.

Schon ein oberflächlicher Blick in diese äusserst interessante und anregende Vierteljahrsschrift zeigt, dass viele Mitarbeiter sich aus jenen Kreisen zusammensetzen, die mit der geplanten World-Conference on Faith and Order sympathisieren. Die Zeitschrift erscheint gleichsam als das Organ, das jener Konferenz vorarbeiten soll. Hierin bietet sich Gelegenheit zu einem Gedankenaustausch, der hoffentlich dereinst praktische Früchte zeitigt.

Was will die Constructive Quarterly? Sie will die christlichen Kirchen und Gemeinschaften miteinander bekannt machen, indem sie *positiv* deren Glauben, Wirken und Denkart auseinandersetzt. Sie öffnet ihre Spalten den Vertretern aller Kirchen, damit sie hier in scharf umrissenen Zügen das Christentum, das sie bekennen und ausüben, in der von ihnen gewünschten Weise darstellen. Kein neutrales Gebiet soll aufgesucht werden, auf dessen Boden ein verwedeltes, verschwommenes Allerweltschristentum gedeihen könnte. Keine diplomatische Höflichkeit wird gewünscht, welche die scharfen Ecken der Wahrheit und Überzeugung abzuschleifen trachtet.

Ohne Streitfragen zu vermeiden, soll jeder Mitarbeiter *vollständig* den Glauben und die praktische Arbeit seiner Konfession auseinandersetzen, doch darf er nicht andere in polemischer Absicht angreifen. Jeder tritt mit seinem Namen für

seine Arbeit ein; seine Kirche wird nicht dafür verantwortlich gemacht. So hofft die Zeitschrift eine geistige Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens, Verstehens und Verlangens nach Gemeinschaft zu schaffen. Sie will sodann eine Annäherung der verschiedenen christlichen Kirchen zur Bekämpfung der gemeinsamen Feinde des Christentums herbeiführen. Um auch wissenschaftlich nicht geschulte Leser zu interessieren, sollen die Artikel möglichst populär gehalten werden.

Dieses Programm, das den Beifall der für kirchliche Unionsbestrebungen begeisterten Kreise finden dürfte, wird mit gewissenhaftem Ernste durchgeführt. Die englische Sprache der Quarterly macht es verständlich, dass in erster Linie Vertreter anglo-amerikanischen Kirchentums zum Worte kommen. Aber auch Deutsche, Franzosen, Russen, Italiener und Belgier finden sich unter den Mitarbeitern. In friedlicher Folge äussern römische Katholiken vom rechten und linken Flügel (Jesuiten und Modernisten), Russisch-Orthodoxe, Anglikaner aller Richtungen, deutsche Protestanten, Methodisten, Presbyterianer, Kongregationalisten, Baptisten und Quäker ihre Meinungen. Man bekommt hierdurch einen wertvollen Einblick in die Seele anderer Kirchen. Die sachlich vornehme Art, die ehrliche Überzeugung, in der alle Artikel geschrieben sind, nötigen dem Leser in jedem Falle Hochachtung vor den Verfassern ab, wenn er auch die Darlegungen in vielen Fällen nicht unterschreiben kann. Manches fordert geradezu den innern Widerspruch des Lesers heraus, regt aber dadurch zu ernstem Nachdenken an.

Nach der ganzen geistigen Physiognomie der Constructive Quarterly nehmen naturgemäss Erörterungen über die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen den breitesten Raum ein. Die verschiedenen Standpunkte, die in dieser Frage vertreten werden, geben aber auch einen Begriff von den ungeheuren, fast nicht zu bewältigenden Schwierigkeiten dieses hochwichtigen Problems.

Der römische Katholik *Wilfrid Ward,* der zwischen ultramontanen und liberalen Katholiken unterscheidet, verteidigt die Exklusivität der römischen Kirche in der Unionsfrage. Sie kann nichts von ihrer Lehre und Disziplin aufgeben, auch nicht das, was andern vielleicht als unwesentlich erscheint, weil auch von diesem scheinbar Unwesentlichen die Gesundheit und Lebenskraft des Gesamtorganismus abhängt. Jeder Interkonfes-

sionalismus sei als religiöse Kraft wirkungslos. Nur das Exklusivitätsprinzip könne zu einem gemeinsamen Handeln der christlichen Gemeinschaften gegen den modernen Unglauben führen. Doch könne brüderliche Gesinnung der christlichen Denominationen dadurch untereinander geweckt werden, dass die Polemiken eingeschränkt und die gemeinsamen Gedanken betont werden. Dann komme von selbst eine Einigung gegen den Materialismus und sittlichen Libertinismus zustande. Es sei noch bemerkt, dass Ward, wie alle römischen Mitarbeiter der Zeitschrift, das Prädikat „katholisch" nur auf die römische Kirche anwendet.

Der freimütige, äusserst sympathische, jüngst verstorbene Bischof von Cremona, *Geremia Bonomelli,* richtet einen Appell Italiens an alle ausserhalb der römischen Kirche stehenden Christen. Scheinbar mit innerem Bedauern gibt er zu, dass die römische Kirche durch ihre Definitionen und Regierungsakte alle Brücken hinter sich abgebrochen habe. Darin erblickt Bonomelli das grösste Hindernis der als so notwendig empfundenen Einigung unter den Kirchen. Nur noch vom Gebet erwartet er Erfolge. Fast naiv mutet die Aufforderung an, die protestantischen Brüder mögen sich Rom anschliessen, weil dieses sich dogmatisch vollständig festgelegt hätte, während die Protestanten seit der Trennung sich in der Glaubenslehre nicht weiterhin gebunden hätten.

Im Gegensatz hierzu weist der russisch-orthodoxe Erzbischof von New York, *Platon,* der bekanntlich freundschaftliche Beziehungen zur bischöflichen Kirche Amerikas pflegt, auf die Geneigtheit der russischen Kirche zu Konzessionen hin. Er begrüsst das Erscheinen der Constructive Quarterly als ein Mittel zur Lösung der brennenden Unionsfrage. In einem besondern Artikel hält er „trotz aller Unmöglichkeiten" eine kirchliche Einigung für möglich, obgleich er zugeben muss, dass die überwiegende Mehrheit der Orthodoxen eine Union nur durch die Unterwerfung unter die Orthodoxie für wünschenswert erachtet. Immerhin könne man mit den Orthodoxen die Frage diskutieren. Platon verspricht sich viel vom persönlichen Verkehr der Vertreter verschiedener Kirchen miteinander und von wissenschaftlichen Studien.

Der anglo-amerikanische Bischof *Thomas J. Garland* bringt die Sprache auf den Beitrag, den das amerikanische Christen-

tum zur Förderung der kirchlichen Einheit leisten könne. Millionen von Anhängern aller Kirchen und Sekten ständen dort als ein Volk unter einer Regierung. Wenn einmal die Zeit zu korporativer Vereinigung gekommen sei, so müsse man auf den Standpunkt vor der grossen Trennung der Kirche des Abend- und Morgenlandes zurückkommen. Ähnlich meint *Father Puller* in einem Artikel „Die östliche orthodoxe und anglikanische Gemeinschaft“, die Diskussion über die Wiedervereinigung müsse sich auf das Zeugnis der hl. Schrift, der Tradition und der Kirchengeschichte stützen. *Frederik D. Kershner* (Restaurationsprozess der Jünger Christi) glaubt an die Möglichkeit einer Einigung, wenn man zu dem in der hl. Schrift niedergelegten Kirchenbegriff zurückkehre.

Andere wollen die Unionsbestrebungen auf eine breitere Basis stellen.

Der Baptist *Fr. R. Glover* tritt für eine Einigung ein auf der Grundlage der „Einheit der geistigen Tat“, der Hingabe an Jesus, und der Rektor des Haverford College, *Henri Churchill King*, verlangt als Grundlage das Bekenntnis zu Christus. Der Anglikaner *W. H. Frere* glaubt, man müsse, ehe man zu Unionskonferenzen zusammentrete, Klarheit über zwei grundlegende Ideen haben: „Man müsse anerkennen die allseitige Abhängigkeit des Menschen von Gott. 1. Gott kommt dem Menschen zuerst entgegen in der Bekehrung, der Gotteserkenntnis und Gottesliebe. 2. Gott bedient sich materieller Mittel zu spirituellen Zwecken (hl. Schrift, Credos, Sakramente, Bischofsamt, Priestertum). *Francis Brown* plädiert für „Einheit in Gelehrsamkeit“. Durch individuelle Berührung der Gelehrten miteinander würde wohl einmal der Führer entdeckt werden, der uns den richtigen Weg weist. Der Anglikaner *Percy Dearmer* will den neuen Geist der Liebe, der sich in unsere Herzen ergiesst, und die neue Weisheit, die uns die moderne Wissenschaft und Kirchenpolitik lehrt, für die Wiedervereinigung nutzbar machen, um die alten Fehler zu sühnen, die Schäden wieder gut zu machen und das Banner des Friedens und guten Willens aufzupflanzen. So könne der Wirrwarr des Christentums entknotet werden. *Charles Edward Jefferson* meint in einem Aufsatz „Kirche und Weltbrüderschaft“, die Kirchen können, solange sie in Lehre und Praxis noch nicht übereinstimmen, wenigstens zusammenwirken, um in den Herzen der Völker die Ideale der

Brüderlichkeit aufzubauen. — Jefferson schrieb vor dem Weltkriege. Der Verfasser des bekannten Werkes „Der vergehende Protestantismus und der kommende Katholizismus", Professor *Newman Smyth,* ein Kongregationalist, sieht die „aufbauende Aufgabe des Protestantismus" in der Wiederherstellung der Christuslehre und des Kirchenbegriffes. Die Hauptidee aller konfessionellen Kirchenbegriffe sei durch das immer wiederkehrende Wort „katholisch" charakterisiert.

Die Methodisten nehmen bekanntlich das Christentum wesentlich von der praktischen, ethischen Seite, und so wünscht *George P. Mains* keinen Kompromiss durch Vermischung der den Sekten eigentümlichen Linien, da jede Sekte nachweisbar ihre Existenzberechtigung habe. Alle seien von dem Streben durchdrungen, die Mission des Gottesreiches zu verwirklichen. Alle müssten von dem Pflichtgefühl beseelt sein, den schwachen, elenden Brüdern zu helfen. Die sittlichen Grundsätze des Christentums sollten von den Kirchen im öffentlichen Leben wieder zur Geltung gebracht werden (in Geschäft, Politik, Gesellschaft und Schule). Das schaffe eine Phalanx des Guten gegenüber der Phalanx des Bösen und damit eine *moralische* Einheit. Die Wissenschaft, besonders eine gesunde Philosophie, bringe eine *intellektuelle* Einheit zustande. Die endgültige Einheit werde nicht durch Kompromisse, sondern durch gegenseitiges Sichverstehen herbeigeführt.

Kardinal *Mercier,* Erzbischof von Mecheln, publiziert in der Quarterly seinen in der königlich belgischen Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vortrag „vers l'unité". Diese Einheit müsse geschaffen werden durch eine gemeinsame Philosophie.

Über praktisches interkonfessionelles Zusammenarbeiten von Vertretern verschiedener kirchlicher und politischer Parteien in der irischen Ackerbaugesellschaft berichtet deren Vizepräsident, der Jesuit *Finlay.* Dadurch würde das Gefühl der Brüderlichkeit geweckt und ein Band der Gemeinschaft geknüpft. Das schien auch der verstorbene Papst Pius X. zu erwarten, weshalb er wirtschaftliche Organisationen auf interkonfessioneller Grundlage bekämpfte, sogar teilweise verbot. Gemeinsame Arbeit aller in Jerusalem vertretenen Kirchen wird dort im internationalen Gesundheitsbureau zur Bekämpfung der herrschenden Krankheiten verrichtet, worüber der Theologieprofessor *Adolf Deissmann* von Berlin referiert. *Arthur Judson*

Brown schreibt über das Zusammenwirken anglikanischer Hochkirchler und amerikanischer Presbyterianer an der Hochschule von Schantung.

Doch hat man teilweise schon engern Zusammenschluss getrennter Kirchen erreicht oder wenigstens angebahnt, so zwischen den englischen Freikirchen, worüber uns *William Boothby Selbie* unterrichtet, während *W. P. Patterson* eine Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Vereinigung unter den schottischen Presbyterianern gibt.

Im ganzen ist die Lektüre der verschiedenen Artikel über Unionsbestrebungen nicht dazu angetan, uns besonders hoffnungsvoll zu stimmen, weil man sich nicht einmal über den Ausgangspunkt klar ist, bei dem zur Erzielung einer kirchlichen Einigung angesetzt werden könnte. Und doch darf man nicht verzagen. Schon das Streben nach dem Ideale, „dass alle eins seien", ist anzuerkennen und ist des Schweisses der Edeln wert. Die Gedanken, die jetzt ins Bewusstsein der Kirchen gesät werden, werden vielleicht in einer späteren Zukunft aufgehen und Früchte zeitigen. Vorläufig haben wir in der offenen Aussprache zur gegenseitigen Verständigung einen bescheidenen Anfang zu erblicken. Im Sinne dieser Verständigung ist ein Artikel des Hallenser Kirchenhistorikers *Friedrich Loofs* geschrieben: „Eine deutsche Erörterung der Sola fides-Lehre". Loofs zeigt an der Hand zahlreicher Zitate aus Luthers Schriften, dass diese katholischerseits vielfach missverstandene und missdeutete Lehre nicht eine Verwerfung der guten Werke bedeute, wie es die spätere lutherische Theologie entwickelte. Das Tridentinum wende sich nur gegen die falsch verstandene Sola fides-Lehre. Schon in den Verständigungsverhandlungen in der Reformationszeit wurde eine Formel für die wahre Rechtfertigungslehre gefunden, die Lutheraner und Katholiken hätte zufriedenstellen können. Heute noch könne die katholische Frömmigkeit die recht verstandene Sola fides-Lehre annehmen, wie an dem Beispiel des hl. Franziskus von Assisi gezeigt wird. Auch *James Lindsay* glaubt Katholizismus und Protestantismus näher bringen zu können, indem er beide nicht als zwei Religionen, sondern als zwei Systeme betrachtet. Interessant erscheint uns die Ansicht, der Protestantismus sei, genau betrachtet, keine Religion. Religion ist Leben, kein System. Der Protestantismus ist ein System, keine Religion. Freiheit ist ein

philosophisches Prinzip. Erst nachdem der Protestantismus als Religion Gestalt angenommen hat, besteht er aus zwei unerlässlichen Faktoren, der Anerkennung der Autorität der hl. Schrift und dem Rechte der freien Forschung.

Eine weitere Artikelreihe gestattet uns, einen Blick in den geistig-religiösen Gehalt verschiedener Kirchen zu werfen. *Shailer Mathews* schreibt über das Erwachen des amerikanischen Protestantismus, das allerdings nur innerlich und daher statistisch nicht festzustellen sei, der Methodist *McConnet* über die Bedeutung der Bekehrung im heutigen Denken. *W. H. van Allen*, Bischof der amerikanischen Kirche, erörtert die katholischen Vorzüge seiner Kirche. *Francis J. Hall* nennt die anglikanische Kirche „altkatholisch". Die beschränkte Zahl ihrer Definitionen stelle den katholischen Glauben sicher und ermögliche ihr, sich den beständig wechselnden Anforderungen des menschlichen Gedankens und Lebens anzupassen. Der Tübinger Exeget *Adolf von Schlatter* gibt eine feine Studie über die Stellung des deutschen Protestantismus zur Bibel. *J. Augustin Leger* schreibt über Wesleys Stellung in der katholischen Gedankenwelt, der Herausgeber der Pariser Cahiers, *Robert Vallery Radot*, über das Wiederaufleben der katholischen Lyrik in Frankreich. *Peter Taylor Forsyth* warnt die kongregationalistischen Gemeinschaften vor der Gefahr eines übertriebenen Subjektivismus. Der Russe *Michael Georgievich Krossnogeon*, Kirchenrechtslehrer an der Dorpater Universität, berichtet über „die religiöse Freiheit in Russland im Lichte der Geschichte". Wer etwas von der Behandlung der Uniaten und Juden, von Progroms und dem Kiewer Beiliprozess weiss, ist überrascht, von verschiedenen Toleranzakten zu hören, die in der Theorie leidlich klingen, aber doch wohl nicht immer praktisch durchgeführt werden. In Russland herrsche der Grundsatz: Schutz der herrschenden orthodoxen Kirche und Nichteinmischung in das innere religiöse Leben anderer. Aber warum ist den letzteren denn die Propaganda unter den Orthodoxen verboten? Warum *müssen* alle Kinder aus Mischehen mit Orthodoxen der Orthodoxie zugeführt werden? Ist das keine Einmischung in das innere religiöse Leben anderer? In modernen Staaten versteht man unter religiöser Freiheit denn doch etwas anderes. Weitere Aufsätze geben uns ein Bild vom Leben und Wirken bedeutender religiöser Persönlichkeiten. So berichtet Professor *Zeiller*

(Freiburg i. Ue.) über Friedrich Ozanam, den Gründer der segensreich wirkenden Vinzenzkonferenzen, *Walter Lock* über den englischen Mystiker Thomas Traherne, *Robert J. Speer* über einen amerikanischen Heiligen Trumbull, Kriegsgouverneur von Connecticut, *Edmund Harvey* über John Woolman, einen nicht kanonisierten Heiligen, *Edmund J. Gardner* über den Franziskanerdichter Fra Jacopone da Todi.

Andere Artikel sind dem Begriff „Glauben“ gewidmet. Der protestantische Theologieprofessor *Curtis* eröffnet den Reigen mit dem Aufsatz: „Stellung des Glaubens in der christlichen Religion“. Der Anglikaner *Peter Green* behandelt das Thema: „Der Glaube, sein Wesen und Wirken“. Der Jesuit *Michael Maher* schreibt über „Das Wesen des Glaubens; eine (römisch-) katholische Darlegung“, der russische Erzbischof *Platon* über „Der Glaube in der Auffassung eines orthodoxen Theologen“.

Des weitern erfahren wir in der Constructive Quarterly manches über die soziale und charitative Tätigkeit verschiedener Kirchen.

Über die Lage der Kirche von Frankreich nach dem Trennungsgesetz gibt der Franzose *Goyau* eine lesenswerte Übersicht, die uns allerdings teilweise etwas rosig gefärbt erscheint. Er zeigt, wie die katholische Kirche die wiedergewonnene Freiheit sich zunutze gemacht hat. Er hebt die Errichtung zahlreicher Kirchen und Pfarreien in Paris, die erfolgreiche Arbeit unter den der Kirche entfremdeten Kreisen, die Fürsorge für die Jugend in Schulen und Patronagen, die soziale Tätigkeit in der action populaire hervor. Dr. *Max Turmann* schreibt über den sittlichen und religiösen Aufbau in einem Mietskasernenviertel einer Pariser Vorstadt, während *C. P. S. Clarke* eine interessante Übersicht über die Tätigkeit der anglikanischen Kirche durch von Schulen und Collèges unterhaltene Missionen und Heime in London-Ost gibt.

Die Constructive Quarterly opfert mit Recht einen bedeutenden Raum der Erörterung sozialer Probleme. Hier melden sich in erster Linie die Führer der englischen Arbeiterpartei zum Worte. Der Parteisekretär *Arthur Henderson* macht sehr gute Ausführungen über Religion und Arbeit. Er plädiert für ein Zusammengehen der Kirchen mit der organisierten Arbeiterschaft. Der englische Arbeiterführer *James Ramsay Macdonald* schreibt u. a., die englische Arbeiterpartei benütze die sitt-

lichen Kräfte aller Kirchen und Sekten, deren Anhänger sich in der Partei befinden. Viele Arbeiter seien unzufrieden mit den Kirchen, weil sich Theorie und Praxis oft in Widerspruch befänden. Der Gegensatz zwischen Kirche und Arbeiterschaft könne nicht endgültig sein. Eine negative Haltung gegenüber den Kirchen, die Missfallen erregen, könne niemals eine menschliche und sittliche Bewegung, wie die der Arbeiter, befriedigen. Das Leitmotiv der Arbeiter müsse sein: „Ich glaube". *William Temple,* der Sohn des ✝ Primas von England, schreibt über „Erziehung und Religion unter der Arbeiterschaft" und *Francis Herbert Stead* über „die Bedeutung der Religion in der englisch-amerikanischen Arbeiterbewegung". *Philip Snowdon* meint in einem Aufsatz: „Die Kirchen und die sozialen Probleme", die Kirchen müssen zeigen, dass sie ein Herz haben für die arbeitenden Klassen, und sich mehr um deren Hoffnungen und Wünsche kümmern. Dadurch würden sie *eine* lebenspendende katholische Kirche. —

Alle diese Ausführungen stechen wohltuend von der in der sozialistischen Presse mancher andren Länder üblichen Religions- und Pfaffenfresserei ab.

Um einen vollen Begriff von der Vielseitigkeit und Reichhaltigkeit der Constructive Quarterly zu erhalten, müssen wir schliesslich noch auf Arbeiten hinweisen, die nicht unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt zusammengefasst werden können, wie auf einen Beitrag des ersten Geistlichen der evangelisch-lutherischen Landeskirche Bayerns, *von Bezzel*, über Kirche und Staat. Der Oxforder Professor *W. Sanday* setzt sich mit dem in letzter Zeit vielgenannten, in seinem Einflusse auf die deutsche öffentliche Meinung englischerseits stark überschätzten Buche des Generals von Bernhardi: „Deutschland und der nächste Krieg", auseinander. „Friedliche und kriegerische Ideale" nennt er seine Besprechung. Angesichts der gegenwärtigen kriegerischen Hochspannung müssen wir uns ein Eingehen auf Sandays Ausführungen versagen. Der ehemalige Rektor der katholischen Universität Toulouse, *Batiffol,* schreibt über die Arbeiten französischer Gelehrter in der Erforschung der altchristlichen Kirchengeschichte. Professor *Dobschütz* in Halle publiziert eine Studie über „Evangelium und Askese", in der er unseres Erachtens der Bedeutung der christlichen Askese nicht volle Gerechtigkeit widerfahren lässt. Er konstruiert wohl mit Unrecht

einen Gegensatz zwischen Evangelium und Asketismus und beklagt asketische Strömungen unter den Protestanten. In einem warm geschriebenen Artikel „Das Herz des Evangeliums und der Prediger“ zeigt *Hugh Ross Mackintosh*, wie der Prediger den Geist des Evangeliums auf der Kanzel fruchtbar machen könne. Über das in anglikanischen Kirchenzeitungen letzthin viel erörterte Thema „Die Anrufung der Heiligen“ äussert sich der englische Laie *Edwyn Bevan* in sympathisch-verständnisvoller Art. Sehr lesenswert ist auch *Charles Johnstons* Beitrag über „Paulus und Philo“. Er geht von dem Einfluss des Hellenismus auf das Judentum aus, um dann die Christologie des hl. Paulus mit Philos Logoslehre in Verbindung zu bringen. Der Oxforder Bischof *Gore* schreibt als Modernist über die „Stellung des Symbolismus in der Religion“. Unter Symbolismus versteht er die Anwendung materieller Bilder und Gleichnisse, die nicht wörtlich zu nehmen seien, um transzendente, spirituelle Realitäten auszudrücken. In diesem Sinne könne man die evangelischen Erzählungen und die Sätze der Glaubensbekenntnisse auffassen. Schliesslich sei noch auf eine Arbeit von Baron *v. Hügel*, dem Freunde und Interpreten Tyrrells, hingewiesen, in der er an der Hand der Werke des Heidelberger Theologen Trœltsch den spezifischen Geist und Beruf des Christentums betrachtet. —

Wir haben diese Zeitschrift sehr ausführlich besprochen, weil wir glauben, dass sie bei uns Altkatholiken volle Beachtung verdient. Als Angehörige einer kleinern Kirche, die den Unionsgedanken unter Döllingers Leitung wesentlich in Fluss gebracht hat, blicken wir gerne über die Grenzpfähle, um das Gute an andern kennen zu lernen und freundschaftliche Beziehungen anzuknüpfen. — Zu diesem Zwecke wüssten wir keine bessere Orientierung, als sie die Constructive Quarterly bietet.

NEUHAUS.

Kurze Notizen.

* Zum Andenken an Prof. Dr. Thürlings sel. hat das christkatholische Presskomitee in Basel die Reden herausgegeben, die bei der Trauerfeier am 17. Februar in der christkatholischen Kirche zu Bern von Bischof Dr. E. Herzog, Pfarrer W. Heim und Prof. Dr. H. Maync gehalten worden sind. Beigefügt ist die letzte Arbeit des Verewigten in unserer Zeitschrift „Unterbrochene kirchliche Internationalität". Die Schrift enthält ausserdem eine treffliche Wiedergabe des Bildnisses des Verstorbenen von E. Keck in München. Sie kann durch den Buchhandel — Verlag H. R. Sauerländer & Cie. in Aarau — zum Preis von 60 Rappen oder durch das christkatholische Schriftenlager in Basel bezogen werden. Ausser in den altkatholischen Blättern und der Tagespresse ist besonders die kirchenmusikalische Bedeutung von Prof. Dr. Thürlings in den Nrn. 4 und 5 der „Schweizer. Musikzeitung" in Zürich durch Pfarrer W. Heim und im Maiheft der „Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst" durch Prof. Dr. Spitta in Strassburg gewürdigt worden. Es sind in diesem Heft als Proben des musikalischen Schaffens des Verstorbenen die zwei Chormelodien für vierstimmigen Chor gesetzt von E. Hohmann: „Gott ist mein Hirt" und „Schwing dich auf zu deinem Gott" abgedruckt. Sonderabzüge davon können zum Preis von 10 Rappen durch den Verlag Vandenhoek & Ruprecht in Göttingen bezogen werden. Die beiden Chöre finden auch in protestantischen Kreisen Anklang. Sie sind am 2. Sonntag nach Trinitatis im akademischen Gottesdienst zu Strassburg gesungen worden.

A. K.

* Der Aufsatz „Vom privaten Bibellesen" im letzten Jahrgang unserer Zeitschrift, S. 23 ff., ist als Separatabdruck in der Serie der Flugschriften des christkatholischen Presskomitees erschienen. Er kann durch das christkatholische Schriftenlager in Basel bezogen werden. A. K.

Druck von Stämpfli & Cie. in Bern.

Inhalt des 3. (91.) Heftes.

REVUE INTERNATIONALE ECCLÉSIASTIQUE
INTERNATIONAL CHURCH REVIEW

INTERNATIONALE
KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

*Id teneamus, quod ubique, quod semper,
quod ab omnibus creditum est.*
VINCENZ VON LERIN.

NEUE FOLGE
DER „REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE“

5. JAHRGANG OKTOBER-DEZEMBER 1915 Nr. 4
DER GANZEN FOLGE 23. JAHRGANG, Nr. 92

BERN
STÄMPFLI & Cie.

INTERNATIONALE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

Die «Internationale kirchliche Zeitschrift» ist die Fortsetzung der im Jahre 1892 vom internationalen Altkatholikenkongress in Luzern gegründeten «Revue internationale de Théologie». Sie verfolgt den Zweck, den romfreien katholischen Kirchen und Bewegungen als Organ zu dienen für wissenschaftliche Behandlung aktueller theologischer Fragen, sowie für dokumentierte Berichterstattung über die kirchlichen Vorgänge der Gegenwart. Man hofft, damit im Sinne der bisherigen, von Hrn. Prof. *Michaud* so verdienstvoll geleiteten «Revue internationale de Théologie» religiöse und kirchliche Verständigung zu fördern.

Die **Redakteure** der Zeitschrift sind Prof. *Franz Kenninck,* Präsident des theologischen Seminars in Amersfoort, Prof. Dr. *Rudolf Keussen,* Professor am theologischen Seminar in Bonn, und Dr. *Adolf Küry,* Pfarrer in Basel.

Herausgeber ist das schweiz. christkatholische Presskomitee.

Jeder Redakteur und Mitarbeiter hat seine Beiträge zu unterzeichnen und ist nur für die eigenen Arbeiten verantwortlich.

Die Zeitschrift erscheint in Quartalheften von 120—150 S. 8° zum Jahrespreis von *Fr. 12.* Das Einzelheft kostet *Fr. 3.*

Abonnements nehmen Stämpfli & Cie. in Bern und jede Buchhandlung entgegen. Zahlung bei direktem Bezug auf Postcheckkonto der Firma Stämpfli & Cie. Nr. 169, Bern, oder durch Postanweisung. Ausstehende Abonnements werden mit dem Heft des zweiten Quartals durch Nachnahme unter Zuschlag der Gebühr erhoben.

* * *

REVUE INTERNATIONALE ECCLÉSIASTIQUE

La **Revue internationale ecclésiastique** est la continuation de la «Revue internationale de Théologie», fondée au Congrès ancien-catholique international de Lucerne en 1892. Elle sera un organe des Eglises catholiques indépendantes de Rome et aura pour but la discussion scientifique des questions théologiques actuelles. Elle documentera ses lecteurs sur les événements ecclésiastiques du temps présent. En marchant sur les traces de la «Revue internationale de Théologie», dirigée avec autant de dévouement que d'érudition par M. le professeur Dr *E. Michaud,* de l'université de Berne, on espère faire connaître les principes et les doctrines de l'Eglise ancienne-catholique et de faciliter l'union des Eglises chrétiennes par l'élucidation des questions qui les divisent encore, en établissant ainsi un lien de fraternité chrétienne.

Les **rédacteurs** de la nouvelle Revue seront M. le professeur F. Kenninck, président du Séminaire théologique d'Amersfoort (Hollande), M. le Dr Rodolphe Keussen, professeur au Séminaire théologique de Bonn (Allemagne), et M. le Dr Adolf Küry, curé à Bâle.

Le Comité de la presse catholique-chrétienne est l'éditeur de la Revue. Chaque rédacteur et collaborateur signera ses articles et est responsable pour ses travaux.

La Revue paraîtra en livraisons trimestrielles de 120 à 150 pages 8°, au prix annuel de 12 francs. Chaque livraison coûte 3 francs.

On peut s'abonner à l'imprimerie Stämpfli & Cie à Berne et dans chaque librairie, ainsi qu'aux bureaux de poste. En la recevant directement, on peut payer au compte de chèque postal N° 169 de l'imprimerie Stämpfli & Cie à Berne, ou par mandat postal. Tout abonné qui n'aura pas soldé ses abonnements à temps, recevra la seconde livraison contre remboursement postal et à ses frais.

Dr. phil. Matthias Menn,

Pfarrer der altkatholischen Gemeinde in Freiburg i/B., ist am 10. Juli 1915 im Alter von 52 Jahren gestorben. Sein Leben und sein Wirken als Seelsorger sind in den altkatholischen Blättern eingehend gewürdigt worden. Wir gedenken hier des Mitarbeiters an unserer Zeitschrift. Seine Erholung von den Sorgen des Amtes suchte und fand der Entschlafene in wissenschaftlicher Arbeit. Ursprünglich Philologe, dann Theologe, wandte er sich zunächst philosophischen Studien zu, um im Jahre 1894 vor der philosophischen Fakultät in Freiburg i/B. mit der Dissertation: I. Kants Stellung zu J. J. Rousseau den Doktortitel zu erwerben. Seiner Neigung folgend begann er sich in die Schriften der altkatholischen Gelehrten zu vertiefen und veröffentlichte das Ergebnis seiner Untersuchungen in unserer Zeitschrift, indem er in teils umfangreichen Arbeiten die schriftstellerische Tätigkeit von J. Langen, F. H. Reusch, Th. Weber, J. F. von Schulte, P. F. Knoodt, I. von Döllinger, W. Tangermann, F. Michelis, A. Menzel schilderte. In seiner letzten grossen Untersuchung beschäftigte er sich mit J. M. Sailer. Er hat ausserdem noch mehrere andere grössere Abhandlungen über Gregor von Nazianz, Chrysostomus und über verschiedene Themata, die mit der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit im Zusammenhang stehen, sowie zahlreiche Rezensionen geschrieben. Mit seinen Aufsätzen hat sich Dr. Menn um die Geschichte des Altkatholizismus verdient gemacht, denn die Literatur ist so umfangreich, dass nur wenige von ihr vollständig Kenntnis nehmen können. Wer sich rasch und genau orientieren will, findet in Dr. Menn einen überaus zuverlässigen Führer. Er verstand es besonders gut, die katholische Denkweise seiner Lieblingsschriftsteller scharf hervorzuheben.

Wir werden dem treuen Freund unserer Zeitschrift ein gutes Andenken bewahren.

Requiescat in pace! A. K.

Zur Frage nach der Christlichkeit der Mystik.

Das Problem der Mystik, die Frage nach ihrem Wesen und ihrer Berechtigung, nimmt in der theologischen Debatte unserer Tage wieder einen bedeutsamen Platz ein. Diese Erscheinung ist sicherlich stark mitbedingt durch die Tatsache, dass das moderne Bewusstsein bei seinem tastenden Suchen nach religiösem Neuland sich insbesondere zu den Gefilden mystischer Frömmigkeit hingezogen fühlt. Die Religionswissenschaft, und unter ihren Disziplinen naturgemäss vorab die Systematik, sieht sich genötigt, der ausserhalb wie innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft immer deutlicher hervortretenden Tendenz sorgfältige Beachtung zu schenken und sie auf ihre prinzipielle Haltbarkeit, auf ihre Christlichkeit zu prüfen. Es unterliegt indessen keinem Zweifel, dass nicht bloss von „links" her spürbare Regungen den Theologen veranlassen, sich mit der Mystik zu beschäftigen; der dringliche Wunsch nach positiver Wertung der umstrittenen Grösse begegnet ihm auch dort, wo man nachdrücklich den Anspruch erhebt, als auf genuin christlichem Boden stehend beurteilt zu werden. Ebenso ist klar, dass möglicherweise ein ihn selbst erfüllendes studium artis mysticae in seine Denkarbeit hineinwirkt. Schliesslich treibt überhaupt die dem Problem immanente Dialektik zu stets erneuter Durchleuchtung seiner dunkeln Tiefe.

Vor mehr als einem Menschenalter gab A. Ritschl den Anstoss zur Behandlung unseres Themas[1]). Der Göttinger Gelehrte zog energisch gegen die Mystik zu Felde. Er wollte sie

---

[1]) Man vergleiche z. B. Rechtfertigung und Versöhnung [3] I, S. 117 ff., III, S. 95 f.; Geschichte des Pietismus I, S. 28 f., II, S. 10 ff.

aus der Theologie ebenso verbannt wissen wie die Metaphysik. Seiner Überzeugung nach vermag die mystische Religiosität ihre dem Christentum, näher: dem reformatorischen Christentum, durchaus fremde Art nicht zu verleugnen. Ihr Gottesbegriff ist keineswegs derjenige des neutestamentlichen, in Luthers Frömmigkeit wieder lebendig gewordenen Glaubens, sondern repräsentiert den Gottesgedanken des Neuplatonismus. Gott erscheint als das reine, jeder Bestimmung enthobene, aber auch als das ganze Sein. Er ist die Negation der Welt. Der Mystiker, der dem Ziel zusteuert, im Ozean der göttlichen Wesenheit zu versinken, erstrebt diese Vereinigung mit der Gottheit folgerichtig auf dem Weg seiner Befreiung von aller Kreatur. Er entäussert sich des persönlichen Selbstgefühls und entkleidet den Willen seiner Aktion und seiner individuellen geschöpflichen Bestimmtheit. Pantheismus und Akosmismus gehören schlechterdings zum mystischen Frömmigkeitstypus. Es hat keinen Sinn, zwischen gesunder und ungesunder Mystik zu unterscheiden und das Merkmal des Abnormen in der pantheistischen Konsequenz zu sehen. Wer die Mystik will, der muss sie in ihrer Vollständigkeit hinnehmen, der muss namentlich auch bedenken, dass sie eigentlich nur im Kloster oder in der Einsiedelei gedeiht. Mönchische Askese bereitet auf die mystische Ekstase vor, in der die zukünftige Seligkeit für Momente genossen wird, nach der aber Zeiten der Abspannung, der Gottverlassenheit eintreten. Deshalb eben steht die Reformation Luthers, welche die mönchische Askese überhaupt für ungültig erklärt, in keiner Verwandtschaft mit der Mystik.

Ritschls scharfsinnige und aggressive Erörterungen weckten lebhaften Widerspruch. Aber innerhalb der von ihm beeinflussten Theologengruppe bemühte man sich, durch historische und grundsätzliche Untersuchungen seine Aufstellungen zu erhärten. So machte sich Harnack in seinem dogmengeschichtlichen Werk die Auffassung des Meisters zu eigen [1], und so unterzogen die Systematiker der Schule die These von der Unterchristlichkeit der Mystik einer sie bestätigenden, noch mancherlei neue Gesichtspunkte beibringenden Revision. In erster Linie verdient die aus dem Jahr 1886 stammende gründliche und

[1]) Dogmengeschichte [4] III, S. 433 ff.

besonnene Studie Reischles Erwähnung [1]). Sie zergliedert unter sorgfältiger Benützung historischer Dokumente den mystischen Vorgang und weist als die drei konstitutiven Faktoren auf: die Loslösung von der Welt und der Gemeinde, die unmittelbare Einigung der Seele mit Gott resp. Christus und die Einwirkung Gottes in einem innern Grund der Seele. Jedes dieser Charakteristika wird ins Licht der Schriftgedanken gerückt und verrät hier seine dem Evangelium nicht konforme Wesensart. Das christliche Ethos schliesst die völlige Abstraktion von allem Kreatürlichen aus, und das Verhältnis der Jünger Jesu zum himmlischen Vater ruht auf geschichtlicher Offenbarung und wird niemals zu einer hinter den psychischen Funktionen sich realisierenden substantialen Verschmelzung. Die wuchtigste und eindrucksvollste Fortsetzung fand dann aber Ritschls Polemik in der Arbeit Herrmanns. Herrmann ist bis heute nicht müde geworden, mit der ihm eigenen Intensität und Unerbittlichkeit die Grenze zwischen christlicher und mystischer Religiosität zu markieren [2]). Die letztere bildet seiner Definition zufolge zur erstern dadurch einen ausgesprochenen Gegensatz, dass sie sich als eine Frömmigkeit kennzeichnet, die das Historische an den positiven Religionen als Last empfindet und abwirft. Der Mystiker lässt sich von Christus bis an die Schwelle der Seligkeit führen; aber indem er diese Schwelle überschreitet, auf den Höhepunkten seines Erlebens, hat er es nicht mehr mit Christus zu tun; er ist über ihn hinaus. Der wirkliche Christ will nicht nur durch Christus hindurchdringen zu Gott. Er meint vielmehr bei Gott nichts anderes zu finden als Christus. Alle die dunkeln Vorstellungen von einem Unendlichen, aus dem die Züge des innern Lebens Jesu nicht mehr hervorleuchten, enthüllen ihm nicht den lebendigen Gott der Offenbarung, sondern ein Wesen, das keine andere Aussage gestattet, als dass es eben nicht Welt ist. Der Christ hält fest an der Geschichte, in der Gott sich ihm geoffenbart hat.

Indessen selbst unter Theologen, die Ritschl entscheidende Anregungen danken, ist seit einiger Zeit ein merkliches Abrücken von dessen antimystischer Position zu konstatieren.

---

[1]) Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie. Freiburg i. Br. 1886.

[2]) Vgl. insbesondere Der Verkehr des Christen mit Gott [5] u. [6], S. 15 ff.; 155 ff.

Männer wie Titius [1]) und Wobbermin [2]) kann man jetzt Äusserungen tun hören, die wenigstens teilweise Mehlhorns in den Protestantischen Monatsheften [3]) erschienenen Ausführungen zur Beurteilung der Mystik nicht gar unähnlich sind. Besonders Wobbermin fordert, dass man, von der Forschung des amerikanischen Religionspsychologen lernend, die traditionelle Geringschätzung der Mystik beseitige und eine geziemende Beachtung und Bewertung der wichtigen Religionsform erstrebe. Nicht den ungesunden Ausprägungen der Mystik soll im Christentum Heimatrecht verschafft werden. Allein es ist zwischen gesunden und krankhaften Phänomenen deutlich zu unterscheiden. Die in ihrem tiefsten Wesen freilich übergeschichtliche Mystik ist doch nicht einfach geschichtslos oder geschichtlich indifferent, sondern vielmehr geschichtlich bestimmbar. So lautet denn für die christliche Theologie die entscheidende Frage dahin, welches die dem geschichtlichen Evangelium und d. h. dem Gesamteindruck der Person Jesu Christi entsprechende Form mystischer Religiosität sei. Noch kräftiger als Wobbermin erheben die

---

[1]) Vgl. den Vortrag « Albrecht Ritschl und die Gegenwart », ThStK 1913, S. 64 ff. « . . . Ohne Zweifel hat jene « Verweltlichung » des Christentums, die für Ritschls Anschauungen so charakteristisch ist, ihre starke Seite; aber man muss ernstlich fragen, ob nicht die Glut und Stärke des religiösen Erlebens, des Lebens der Seele mit ihrem Gott dann gefährdet wird, wenn man die Beziehung auf die Welt und das Leben in ihr unmittelbar in das Zentrum selbst hineinrückt. In Wirklichkeit bedeutet echte und starke Religiosität nicht nur eine Befreiung von der Welt und ihren Hemmungen, sondern zugleich eine Loslösung von ihr. Gott ist nicht darum nur Gott, weil er die entscheidende Macht über die Welt innehat, sondern weil er in sich selbst das höchste Gut, die Fülle ungetrübten Lebens, der Brunnquell alles Heiles ist . . . Deshalb müssen wir darauf bestehen, dass das Verhältnis zur Welt dem Verhältnis zu Gott nicht gleichgeordnet, sondern untergeordnet werde. Als kreatürliches, endliches Wesen bedarf der Mensch einer Welt, sei es der gegenwärtigen oder einer zukünftigen; aber die Religion hebt ihn über alles dieses hinaus und lässt ihn in das Verhältnis des Kindes zum ewigen Vater treten, in welchem « spricht ein Geist zum andern Geist ». Diesen mystischen Ton der Gottinnigkeit, die nach der Welt nichts fragt, zeigt das Neue Testament auf allen Höhepunkten seiner religiösen Aussprache, und das neue Verhältnis zur Welt, wie es den gottgeliebten Kindern zuteil wird, ist nur eine Konsequenz des religiösen Erlebens, nicht sein eigentliches Wesen » (S. 76 f.).

[2]) Vgl. *James William,* Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsche Bearbeitung von Georg Wobbermin [2]. Leipzig 1914. S. XII f.

[3]) 1907, S. 466 ff.

Vertreter der sog. religionsgeschichtlichen Schule den Ruf nach der Mystik, allerdings nicht ohne den Begriff beträchlich zu erweitern und ihm den prägnanten von Ritschl festgelegten Sinn zu nehmen. Der Terminus Mystik bekommt wieder etwas stark Schillerndes und Verschwommenes und muss eine Fülle von Dingen unter sich subsumieren lassen, deren disparate Natur mindestens zuweilen unverkennbar ist. Trœltsch [1]), der Systematiker der Richtung, redet daher von einer doppelten Bedeutung des Wortes, einer umfassenderen, überhaupt alles Drängen auf Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Gegenwärtigkeit des religiösen Erlebnisses in sich schliessenden, und einer engeren, technischen, religionsphilosophisch zugespitzten. Das gewährt ihm den Vorteil, mögliche und wirkliche Abnormitäten mystischer Art als solche zu erkennen und abzulehnen und doch darauf zu beharren, dass es ohne Mystizismus echte Religion nicht gebe, dass gerade in den mystischen Erlebnissen der eigentliche Pulsschlag der Religion zu spüren sei. Und doch zeigt sich anderseits eben in Trœltschs Beurteilung der Mystik ein charakteristisches Schwanken. Davon wird man sich überzeugen, sobald man neben seinen Satz von der aller Religion wesentlichen Mystik den ganz bestimmten Gedanken stellt, dass in der Mystik immer etwas Sekundäres und Absichtlich-Reflektiertes vorliege, dass die religiöse Urproduktion selbst niemals mystisch sei. Auch Ed. Lehmann bringt es nicht zu vorbehaltloser Anerkennung [2]). Er sieht zwar darin die heilsame Tat der Mystik, dass sie das Kommen eines Tages ankündigt, dass sie die Dämmerung repräsentiert, auf die allein ein guter, klarer Morgen folgt; er weiss aber auch, dass die Mystik ebenso leicht ein Abenddunkel werden kann, das sich als undurchdringliches Zwielicht um die Seelen legt. Es entgeht ihm nicht, wie alles, was von ihr herrührt, jedenfalls zu wenig nach der Energie des Glaubens fragt. So schliesst er seine treffliche Darstellung der heidnischen und christlichen Mystik immerhin mit einer leise ablehnenden Gebärde: Gott will nicht mehr, dass sein Getreuer ihm gleich werde; er will, dass er in seiner Gottesfurcht er selbst sein soll.

---

[1]) Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912. S. 850 ff.; Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905. S. 46 ff.

[2]) Vgl. Mystik im Heidentum und Christentum. Leipzig 1908. S. 1 ff.; 165 f.

Dass jedoch die Entfernung von Ritschl tatsächlich im Gange ist, illustriert weiterhin in lehrreicher Weise Joh. Herzogs Vortrag über die Wahrheitselemente in der Mystik [1]), der 1913 vor den Freunden der Christlichen Welt gehalten worden, und die an diesen Vortrag angeknüpfte Aussprache in der Christlichen Welt [2]). Feinsinnig und warm arbeitet Herzog die hervortretenden Merkmale und die verborgenen Motive der Mystik heraus und sucht davon zu überzeugen, dass letztlich alle lebendige Frömmigkeit in irgend welchem Grad einen mystischen Einschlag verrate. In der Mystik erscheint beim Christentum wie bei den höhern Religionen überhaupt sozusagen die Blüte und Krone, die feinste, zarteste und kühnste Kultur des religiösen Strebens. Hinsichtlich der Struktur des Gottesverhältnisses stellt sie die höchste Stufe dar, jenes innerliche Einswerden mit dem Ewigen, das auch über die gemeinchristliche als gläubiges Vertrauen sich bekundende Gottbezogenheit emporragt. Die folgerichtige Entwicklung des mystischen Triebes involviert freilich eine Emanzipation von der Geschichte. Aber, wenn man von gesunder und ungesunder Mystik redet, soll man den Trennungsstrich nicht an dieser Stelle machen. Die grössere oder mindere Normalität der Mystik hängt nicht an ihrer intensivern oder lockerern Verbindung mit der Historie; die Frage kann einzig sein, ob die mystische Religiosität jeweils auf organischem Wachstum und innerer Notwendigkeit oder aber auf Mache, Willkür und Dressur beruht. Warnungen sind dort angebracht, wo die Gotteinheit zur Identität zu werden droht, wo Gott und Ich Wechselbegriffe werden möchten. Herzog betrachtet es als eine Entgleisung des Mystikers, wenn er sich des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls entledigt oder dieses gar ins eigentliche Gegenteil umsetzt, so dass er mit Angelus Silesius spricht:

« Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd' ich zunicht', er muss von Not den Geist aufgeben. »

Im Blick auf die mystische Gotteinigung empfindet W. Lehmann [3]) den umgekehrten Abweg. Er fühlt sich gedrungen, insofern einer Ausstellung an der Mystik Ausdruck zu verleihen, als sie die Entwerdung, die Auslöschung der Persönlichkeit,

[1]) Sonderdruck aus der Christlichen Welt. Marburg 1913.
[2]) 1913 und 1914.
[3]) Christl. Welt 1914. Sp. 268 ff.

das Untergehen des Individuums im göttlichen Sein als ethisches Ideal aufpflanzt. Lehmann ist der Meinung, dass wir Heutigen in diesem Punkt von der Mystik uns scheiden müssen. Der moderne Mensch schätzt die Persönlichkeit als höchstes Glück der Erdenkinder. Damit braucht er aber keineswegs die mystische Religionsform als solche zu verwerfen. Für Lehmann ist es überhaupt völlig unverständlich, wie ein Frommer Religion ohne Mystik für möglich halten kann. Gewiss ist die Abneigung gegen jede Gebundenheit das charakteristische Zeichen der Mystik, und gewiss offenbart sich diese ihre Abneigung zunächst als Streben, von der Historie sich zu befreien. Allein warum soll die Religion, dieses Urelement im Menschen, unter allen Umständen der Anlehnung an die Geschichte bedürfen? Geschichte ist und bleibt doch Last, Druck, Schwere, Bann, Aufenthalt, ein Umweg, ein langes Irren.

In der offiziellen römischen Theologie der Gegenwart sind Wandlungen hinsichtlich der Schätzung mystischer Religiosität nicht zu erwarten und nicht zu verzeichnen. Nach wie vor bringt man der Mystik grundsätzlich hohe Anerkennung entgegen. Ausgesprochene oder latente Voraussetzung ist dabei, dass der ganze Komplex der kirchlichen Dogmen und Disziplinarverfügungen unangetastet bleibe und das Frömmigkeitsleben des einzelnen durchwalte und normiere. Dass es im Wesen der Mystik liege, in kühnem Flug über alles Institutionelle sich zu erheben, wird nicht zugegeben. Nur die entartete, die Pseudomystik glaubt des Statutarischen entraten zu können. Im übrigen bemüht man sich allerdings nicht stark um Herausstellung der charakteristischen Merkmale jener mystischen Phänomene, die als legitim gelten. Von einem wirklich ausgeprägten Interesse an der Mystik zeigen sich die modernistischen Kreise beherrscht. Das beweist die literarische Produktion der Tyrrell[1]), Hügel[2]), Ph. Funk[3]). Der ehemalige englische Jesuit wird vielfach der Mystiker *κατ' ἐξοχήν* inner-

---

[1]) Vgl. Zwischen Scylla und Charybdis oder Die alte und die neue Theologie. Jena 1909.

[2]) Vgl. The Mystical Element of Religion As Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends. London 1908. Eine sorgfältige Analyse des Werkes bei Fresenius, W., Mystik und geschichtliche Religion. Göttingen 1912.

[3]) Vgl. Von der Kirche des Geistes, Religiöse Essays im Sinne eines modernen Katholizismus. München 1913.

halb des Modernismus genannt. Nun ist zwar kein Zweifel, dass er den Terminus Mystik oft in einem Sinn gebraucht, der ihn einfach als einen mit dem Begriff Religion identischen erscheinen lässt; das „Mystische“ wird dem Moralischen, dem Intellektualistischen etc. gegenübergestellt. Tyrrell bekundet auch ein kräftiges Verständnis für die prinzipielle Verflochtenheit unserer Religion mit der Geschichte. Aber man kann gar nicht bestreiten, dass aus seiner Frömmigkeit wieder und wieder Töne herausklingen, die an das alte, im Lauf der Jahrhunderte nie verstummte Lied der Mystik gemahnen. Ganz ausführlich beschäftigt sich Friedrich von Hügel mit dem Problem, welche Bedeutung der Mystik in der Religion zukomme. Besonders gegen die Herrmannschen Darlegungen polemisierend, vertritt er die Anschauung, dass das „mystische Element“ im Christentum den eigentlichen Kern ausmache und für den Menschen das Zentrum bilde, dem alles geistige und religiöse Leben entquelle. Die mystische Erfahrung ist ihm eine dunkle, aber starke Empfindung der unendlichen Mächte, die im Menschenherzen ihre Wirkungen entfalten, unfassbar, unergründlich, in die Kategorien des vernünftigen Denkens und des sittlichen Urteilens sich nicht einordnend, selbst allererst alles tragend und beseligend. Und wie in der Arbeit der beiden hervorragenden Vertreter des englischen Modernismus begegnet einem auch in Funks „Versuch, katholische Religiosität ins Moderne zu übersetzen“, die unverkennbare Tendenz, die Herrlichkeit und süsse Schönheit der Mystik zum Bewusstsein zu bringen, die die Glieder der Kirche des Geistes und des ewigen Evangeliums miteinander verbindet.

Alles in allem: in der Theologie der letzten Jahre ist gegen die Ritschlschen Traditionen ein empfindlicher Gegenstoss geführt worden. Rechnet man hinzu, wie heute in der nichttheologischen Literatur [1]) mit gesteigerter Energie zugunsten der Mystik plädiert wird, so scheint ein Recht vorhanden zu sein, von einer bedeutend veränderten Situation zu sprechen. Indessen darf man immerhin nicht übersehen, dass gegenüber der aufflammenden Begeisterung für die Mystik neuerdings sich Stimmen regen, die zunächst einmal eine genaue Analyse der

---

[1]) Hier kommt z. B. die auf eine Renaissance der Mystik hinarbeitende Produktion des Diederichsschen Verlags in Betracht.

dunkeln Grösse fordern und dann selbst auf eine heilsame Ernüchterung hinwirken möchten. So betrachtet Wernle[1]) den Weg zur wurzelechten Mystik als psychische Dressur der Selbstentleerung und die Mystik selbst als eine in Extraerlebnissen und Entzückungen sich vollziehende In-Gott-Versenkung. Es handelt sich ihm um eine Religiosität, die eine höhere Stufe und das Privileg einzelner sein will und eben schon deshalb im Neuen Testament nicht zu entdecken ist. In der Mystik geht es schlechterdings nicht ab ohne Auslöschung von Welt und Ich. Da muss sich die Vorstellung nahelegen, dass das eigentliche Zeitalter dieser Frömmigkeitsart mit der Aufklärungszeit, in welcher der Immanenzgedanke der Schöpfung eine ganz neue Verklärung zu geben angefangen, abgelaufen sei. Die heutigen Verehrer der Mystik sind zumeist kaum gesonnen, Gottes Gegenwart auf den Ruinen ihrer eigenen Persönlichkeit zu verspüren. In Herrmanns Bahnen wandelt, namentlich auch mit Hügel sich auseinandersetzend, Fresenius[2]). Und zu einem im wesentlichen ablehnenden Urteil gelangt in seinen prinzipiellen Erörterungen ebenfalls Kœpp[3]).

Der vorstehende Überblick über die unserm Problem gewidmete Arbeit mag davon überzeugen, dass die Akten zum Streit über die religiöse Qualifizierung der Mystik noch nicht geschlossen sind.

In der hier gebotenen Abhandlung soll nun der Versuch gewagt werden, anknüpfend an den Ertrag des bisher Geleisteten, in aller Kürze, aber gerade so in straff systematischem Gedankenfortschritt, zur Aufhellung der dunkeln Rätselfrage etwas beizutragen.

Erstes Erfordernis einer auch nur einigermassen fruchtbaren Erörterung unseres Gegenstandes ist striktes Dringen auf klare, scharfe Begriffsbestimmung. Was als Substanz des mystischen Verhaltens zu gelten hat, muss möglichst genau umschrieben werden. Die Einwendung, dass die Natur der Sache, um die es sich handelt, eine derartige Präzisierung verhindere, verschlägt nichts, vermag den aufgestellten methodi-

---

[1]) Z Th K 1913, S. 69 ff.

[2]) Siehe oben.

[3]) *Kœpp, W.,* Johann Arndt, Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg, 13. Stück). Berlin 1912.

schen Kanon nicht zu treffen. Er soll ja keineswegs die Wahrheit verleugnen, dass Religion in ein *ἄρρητον* mündet. Wir machen durchaus Ernst mit dem Satz, dass unser Denken und Reden kein restloses Ausschöpfen, kein adäquates Erfassen der frommen Erfahrung bedeutet. Der Friede Gottes ist höher als alle Vernunft. Allein die begriffliche Arbeit kann vor der — zweifellos letzterdings ihre Enge durchbrechenden — Sphäre des Religiösen nicht Halt machen; sie muss auch diese Wirklichkeit in ihren Bereich ziehen. Das verlangt unsere geistige Organisation, die man nicht ungestraft verachtet. Und zumal hinsichtlich des Problems der Mystik ist Rades Mahnruf berechtigt: „Wenn wir Theologen heute da nicht auf strengste Begriffe halten wollen, was soll da werden!“ [1]) Man mag an den Darlegungen Ritschls und seiner Schüler manches zu tadeln finden, das eine darf man ihnen jedenfalls nicht absprechen, dass sie in vorbildlicher Weise sich bemühen, klar zu sein und Klarheit zu schaffen. Es empfiehlt sich für jeden, der in den Verhandlungen über unser Thema das Wort ergreift, mindestens hierin von ihnen zu lernen. Um also nicht die schon reichlich vorhandene Konfusion zu fördern, sondern vielmehr an der Entwirrung des Problemknäuels mitzuwirken, gilt es, geduldig eine Antwort zu suchen auf die Frage: Was ist Mystik? Es erhellt dann weiterhin, wie, vorgängig jeder neu zu formulierenden Wesensbestimmung, eine kritische Würdigung der bereits gegebenen Definitionen zu erfolgen hat. Demgemäss sei nun zunächst auf die hauptsächlichsten Mängel hingewiesen, die bisher in den Erklärungen der mystischen Religionsform immer wieder ersichtlich geworden, und die inskünftig tunlichst zu vermeiden sind.

Die einleitende Skizze hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Mystik in den Ausführungen gerade ihrer jüngern und jüngsten Freunde oft als etwas Schillerndes, Verschwommenes, Mehrdeutiges erscheint. Tatsächlich besteht ein in der Kontroversliteratur weit verbreiteter und immer wieder hartnäckig sich durchsetzender Fehler in der Vermengung spezifisch mystischer Phänomene mit schlechthin religiösen. Und dieser Fehler wird selbst zu einer ergiebigen Fehlerquelle. Wenn die Ausdrücke Mystik und Religion wie zur Bezeichnung nicht einfach

---

[1]) Z Th K 1913, S. 408 f.

sich deckender Grössen gebraucht werden und doch unter der Hand die Bedeutung von Wechselbegriffen bekommen, wenn der mystische Vorgang im einen Augenblick den Gipfelpunkt des Frömmigkeitslebens darstellen und im andern Augenblick für alle lebendige Religiosität konstitutiv sein soll, so muss schliesslich resultieren, dass Irrtum an Irrtum sicht reiht. Es sind namentlich drei Momente, in denen man vielfach zu entdecken meint, was die Eigenart der Mystik ausmache. Man hebt die Innerlichkeit eines religiösen Verhältnisses hervor und weist auf den qualitativen Unterschied hin, der zwischen solcher Religiosität und der gemeinchristlichen Frömmigkeit ins Licht trete, wobei das Besondere des Gemeinchristlichen etwa darin gesehen wird, dass der Fromme im Gesetzlich-Moralischen und Äusserlich-Kultischen stecken bleibt. Oder man spricht von der stillen, sich versenkenden Andacht als einem, womöglich geradezu als *dem* Spezifikum mystischen Lebens und lässt den nicht mystisch veranlagten Christen der angespannten, ruhelosen Aktivität niemals los und ledig werden. Zumeist aber leitet man von dem Geheimnischarakter einer religiösen Erfahrung die Berechtigung her, auf Mystik zu befinden. So betont z. B. Söderblom [1]) nachdrücklich, dass Mystik nichts anderes sei als das Anerkennen eines irrationalen oder überrationalen, über die menschliche Vernunft reichenden Momentes im Dasein. Für ihn erwächst mystische Frömmigkeit überall, wo in der Religion ein Mysterium wirksam ist, eine Heimlichkeit, von der ein Aussenstehender und Uneingeweihter mit all seiner Einsicht und Vernünftigkeit schliesslich doch nur redet wie ein Blinder von der Farbe. Es bedarf, damit Mystik entstehe, keiner besondern, auffälligen Gemütszustände und Gefühlserregungen, keiner Ekstasen und enthusiastischen Aufwallungen. Die wunderbare Tatsache sittlichen Denkens und religiöser Überzeugung im Menschenherzen genügt. Ewigkeitskräfte sind lebendig, die Stimme des Gewissens wird hörbar und beugt und erhebt die Seele. Mystik offenbart sich daher schon in der Religion Kants, dieses schroffen Gegners und Ablehners „mystischer“ Frömmigkeitsart; denn gerade die bei ihm sich bekundende Ehrfurcht vor der unbedingten Majestät der ethischen Forderung sprengt den Rahmen des Rationalen. Freilich behält Kants Religionsauf-

[1]) Siehe *Fresenius, W.,* a. a. O., S. 28 ff.

fassung eine bedauerliche Einseitigkeit. Der Christ weiss von Wundern des Gebetslebens, für die der Philosoph keinen Raum hat. Und dann: das Christentum ist nicht bloss Gewissensmystik, sondern auch Geschichtsmystik. Das Mysterium der Geschichte, die Wirkung, die von überragenden frommen Gestalten, die in allerersten Linie von Jesus, dem Höhepunkt göttlichen Lebens in der Geschichte, ausgeht, gewinnt eine unverlierbare Bedeutung. Kants Mystik kann noch nicht als vollwertig gelten. Allein vermöge ihrer Ethizität gehört sie zum Typus der Gewissens- oder Persönlichkeitsmystik und verharrt damit in der richtigen Bahn. Auf gefährlichen, falschen Pfaden wandelt der Fromme, der sich von der Unendlichkeitsmystik ergreifen und beherrschen lässt, jener mächtigen Sehnsucht nach Ewigem, Unvergänglichem und dem Streben, sich darein zu versenken. In der genuinchristlichen Religion ist das Unendlichkeitsgefühl überwunden; womit nun aber eben nicht gesagt sein soll, dass die Frömmigkeit des Jüngers Jesu der Mystik entbehre. Als mystisch kennzeichnet sich ja alles ursprüngliche, tiefe, vom Geheimnis durchwaltete religiöse Leben. Und wo stösst man auf das Irrationale oder Überrationale, wenn nicht im Christentum!

Indessen, wie sehr man sich auch weithin daran gewöhnt hat, die drei genannten Elemente als Wesensmerkmale der Mystik zu betrachten, es lässt sich doch leicht dartun, dass dieses Verfahren der Begründung ermangelt. Was zunächst die Innerlichkeit des religiösen Vorgangs betrifft, so ist es schwer begreiflich, wie man sie jeweils so rasch und sicher der allgemeinen Christlichkeit entziehen und der mystischen Frömmigkeit als Sondergut vindizieren kann[1]). Wer darauf dringt, dass die Religion lebendige, den Kern der Persönlichkeit erfassende Erfahrung sei, braucht noch keineswegs verächtlich auf alles Institutionelle zu blicken. Religiöse Inner-

[1]) Ein merkwürdiges Schwanken zeigt sich bei Herzog. Die Innerlichkeit lässt er neben der Innigkeit und Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses für die Mystik konstitutiv sein. Dann aber fährt er fort: « Dabei ist wohl zu beachten, dass persönliche Innerlichkeit und ein inniges Gottesverhältnis nur im weiteren Sinn Mystik genannt werden kann... In Wirklichkeit gehören diese Züge zu jeder tieferen, ernsten und lebendigen Religion, geschweige « Gottseligkeit », im Unterschied vom Moralismus » (a. a. O., S. 8).

lichkeit besagt nicht schon Verflüchtigung der ganzen Summe der äussern Dinge. Anderseits ist wirkliches Christentum ohne jede Lebendigkeit, ohne jede Ergriffenheit des Subjekts schlechthin undenkbar. Man gestattet sich eine unerlaubte Alterierung des Gemeinchristlichen nach unten, sofern man es ohne das Moment der Innerlichkeit konstituiert. Christliche Religion wird in irgendeinem Grad Innerlichkeit aufweisen, oder sie wird gar nicht sein. Auch die Betonung der sich versenkenden Andacht vermag zur Charakterisierung des Mystischen den entscheidenden Punkt nicht beizubringen. Gewiss gibt es, wie später gezeigt werden soll, eine Art der Versenkung, die recht eigentlich mystisches Gepräge trägt und von vornherein aus dem Bezirk des Gemeinchristlichen ausscheidet. Es handelt sich um eine Richtung der religiös affizierten Seele, die toto coelo von derjenigen verschieden ist, welche in Frage kommt, sobald man gemeinhin von frommer Andacht redet. Diese letztere lässt sich aus dem Leben des christlich Frommen nicht wegdenken. Sie tritt hervor in seinem Gebetsverkehr mit Gott als die *ἀνάπαυσις* (Mt. 11, 29), in der sich die Kräfte zu neuer Aktivität sammeln. Eine Christlichkeit, welcher die den ganzen inwendigen Menschen erquickende und stärkende Ruhe fremd ist, verdient ihren Namen nicht. Doch mit Mystik hat solche Stille und Erholung noch nichts zu tun. Ebensowenig endlich das Geheimnisvolle, das ein religiöses Erlebnis umschwebt. Was Söderblom als Gehalt der Gewissens- und Geschichtsmystik schildert, bezeichnen wir einfach als tiefe christliche Frömmigkeit. Echte Mystik steckt gerade in dem Unendlichkeitsgefühl, und nur in diesem, das er nicht legitimieren möchte. Mit Fug rechnet Fresenius Söderbloms religiöse Art zum nichtmystischen Frömmigkeitstypus. Man ruft noch nicht nach der Mystik, wenn man „Mysterien“ für eine Lebensnotwendigkeit erachtet[1]). Irrationalität haftet unlösbar an der christlichen Glaubenserfahrung. Gottes Herrlichkeit, Majestät und Güte werden dem Christen bei aller Offenbarung, deren er sich dankerfüllt gewürdigt weiss, niemals zu Selbstverständlichkeiten. Das Göttliche strahlt vor ihm immerwährend in einem wunderbaren Glanz, der all sein Begreifen übersteigt, all sein Erklären und Deuten als Stückwerk erweist, der mit einem Wort das Geheimnis in-

---

[1]) Vgl. auch *Tyrrell*, a. a. O., S. 187 ff.

volviert. Söderblom begeht nun zwar nicht den Fehler, dass er dem Gemeinchristlichen den Geheimnischarakter absprechen und erst in einer höhern Form der Christlichkeit mit der Irrationalität der Religion Ernst gemacht sehen wollte. Das Christentum ist ihm eo ipso Mystik. Er setzt sich vielmehr dadurch ins Unrecht, dass er einen für ganz bestimmte religionsgeschichtliche Phänomene gebräuchlich gewordenen Terminus zur Umschreibung einer Frömmigkeitsart verwendet, die der in jenen Erscheinungen hervortretenden Merkmale entbehrt.

Die durch Ineinanderwirrung von zweifellos mystischen und allgemeinreligiösen Merkmalen entstehenden Mängel sind nicht die einzigen, die einem bei der Überschau über die verschiedenen Versuche, das Wesen der Mystik zu definieren, begegnen. Immerhin wird man in ihnen diejenigen zu erblicken haben, die für die Klärung unseres Problems am meisten eine Hemmung bedeuten. Aber auch von jenen auf die Frage: „Was ist Mystik?“ erteilten Antworten, die die genannten Fehler glücklich vermeiden, vermögen manche nicht recht zu befriedigen. Das liegt daran, dass sie zwar wohl die Mystik als eine Art des genus Frömmigkeit fassen und wirkliche differentiae specificae herausarbeiten, Merkmale, die nicht schon ganz oder teilweise den Inhalt des Gattungsbegriffs ausmachen, aber nicht dazu gelangen, aus den aufgefundenen Differenzmomenten *eines* herauszuheben, das in Wahrheit den entscheidenden Punkt bezeichnet, und dem sich die andern als ihrem Oberbegriff unterordnen. Gerade im Blick auf die grossen unter dem Namen Mystik bekannten geschichtlichen Formationen drängt sich einem bei der lebendigsten Empfindung von der überreichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen doch der Gedanke auf, es müsse letzten Endes einen Generalnenner geben, auf den die Gesamtheit der wirklich mystischen Phänomene gebracht werden könnte. Die dunkle Grösse, die wir zu entschleiern uns bemühen, wird nicht dies und das und weiterhin noch einiges mehr sein, sondern schliesslich trotz allem und allem als eine Religionsform mit bestimmtem Gepräge sich enthüllen. Es wird niemand bestreiten, dass z. B. James' einschlägige religionspsychologische Analysen [1]) treffliche und wertvolle Beobachtungen bieten. Hingegen wird man in seinem Kapitel über die Mystik, vorerst

---

[1]) A. a. O., S. 305 ff.

ganz absehend davon, dass er in die Schilderung ihres Wesens auch Darlegungen über Nichtmystisches fügt, eine einheitliche Fassung des Kernhaften vermissen. Es wird freilich gelegentlich darauf verwiesen, wie die Unmittelbarkeit der Verzückung der Grundton aller Mystik sei, und dann wieder gesagt, dass die innere Erleuchtung das wesentliche Merkmal der mystischen Zustände repräsentiere; aber diese Einsichten führen nicht dazu, die entdeckten Charakteristika unter einem Gesichtspunkt zu gruppieren, vielmehr werden sie einfach ohne irgend welche Verknüpfung nebeneinandergestellt. So hören wir von der Unbeschreiblichkeit, dem Geistes- und Wahrheitscharakter, der Unbeständigkeit und der Passivität der Mystik. Weit sorgfältiger und systematischer sind die Untersuchungen Ritschls und seiner Schüler. Und doch muss man Kœpp[1]) zustimmen, wenn er auch in einer so dankenswerten Studie wie derjenigen Reischles das Fehlen einer tiefern Zusammenfassung, einer letzten prinzipiellen Lösung des Problems empfindet, aus welchem innersten Unterschied heraus die einzelnen Differenzen quellen. Reischle bringt zwar die von ihm erwähnten drei Wesensmerkmale[2]) in einen festen Zusammenhang. Die Frage ist nur die, ob man sich mit der Koordinierung dieser Momente begnügen kann, ob nicht eines als das zentrale die andern überragt, in sich schliesst. Wir meinen also, es gehöre zu einer brauchbaren Definition der Mystik die Hervorkehrung eines einzigen Moments, das die mancherlei Dinge, die aus dem geschichtlich vorliegenden Material als Arteigentümlichkeiten sich ergeben, unter sich begreift.

Worin besteht dieses Moment? Ist es überhaupt da? So viel erhellt von vornherein, dass es weder eine Weite aufweisen darf, die es auch das Religiöse schlechtweg umspannen lässt, noch von einer Enge sein kann, die ihm verunmöglicht, zum Oberbegriff *sämtlicher* mystischen Besonderheiten zu werden. Demgemäss kann ebensowenig davon die Rede sein, etwa mit Trœltsch[3]) die Mystik als das nicht näher präzisierte Drängen auf Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Gegenwärtigkeit des religiösen Erlebnisses zu bestimmen, als davon, in ihr

---

[1]) A. a. O., S. 4 f.

[2]) A. a. O., S. 9 ff.

[3]) Soziallehren, S. 850.

z. B. lediglich ekstatischen Rausch zu sehen. Aber spricht nicht doch gerade Trœltsch das Zauberwort aus, das uns den Schlüssel zur Lösung reicht, wenn er das Merkmal der Unmittelbarkeit nennt? Klingt nicht dieser Terminus wie ein Leitmotiv durch das ganze Schrifttum der Mystiker? Dem ist nun offenbar so. Auch in den verschiedenen Definitionen, mögen sie von Freunden oder Gegnern herstammen, begegnet uns neben mancherlei Variationen im einzelnen immer wieder das Moment der Unmittelbarkeit. „Das Charakteristische der Mystik ist, dass sie ein unmittelbares Erleben und Schauen des Göttlichen anstrebt" [1]). Der Mystiker versucht, „von der Stufe geistlichen Lebens aus, die er im Glauben an das Wort des Evangeliums erreicht hat, höher hinauf zu steigen, um zu einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott . . . hindurch zu dringen" [2]). In der Mystik erblickt man „die Frömmigkeit, die schon im irdischen Leben eine unmittelbare . . . Gemeinschaft . . . mit der der Welt und der Einzelseele innewohnenden Gottheit sucht und pflegt" [3]). „Ihren Gipfelpunkt und das ihr charakteristisch Eigentümliche erreicht die Mystik, wenn der mystisch bewegte Mensch in dem Grade in diesem Höchsten aufgeht, dass er unmittelbar damit zusammenschmilzt" [4]). „Charakteristisch ist es für die mystische Religiosität, dass sie eine . . . unmittelbare Einigung der Seele mit Gott . . . prätendiert" [5]). „Das eigentlich charakteristische Moment ist die Unmittelbarkeit der Form des Gottesverhältnisses" [6]). In dem Merkmal der Unmittelbarkeit scheint tatsächlich auch mir dasjenige Moment gegeben, das sich dazu eignet, das Wesen der Mystik knapp und treffend zu umschreiben. Aber freilich — und hier setzt mein Widerspruch gegen Trœltsch und andere ein — nicht um die *Unmittelbarkeit schlechthin* kann es sich handeln, indem, wie wir sehen werden, auch dem sog. Gemeinchristlichen eine gewisse Unmittelbarkeit durchaus nicht fremd ist. Wir bestimmen das Wesen der mystischen Frömmigkeit

---

[1]) *Preger, W.,* Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. I. Bd. Leipzig 1874. S. 8.

[2]) *Heppe, H.,* Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande. Leiden 1879. S. 2.

[3]) *Mehlhorn, P.,* a. a. O., S. 469.

[4]) *Lehmann, Ed.,* a. a. O., S. 4.

[5]) *Reischle, M.,* a. a. O., S. 12.

[6]) *Herzog, J.,* a. a. O., S. 8.

als eine spezifisch geartete Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses. Erst durch eine Analysierung der christlichen Frömmigkeit kann völlig klar werden, inwiefern diese Unmittelbarkeit der Mystik von der allem echten Christentum eignenden sich unterscheidet. Vorläufig gilt es nun zu zeigen, wie sie ein negatives und ein positives Moment in sich birgt, nämlich die Loslösung von der Welt oder mindestens das starke Hinausdrängen über die Gesamtheit des Kreatürlichen und dann die Verschmelzung mit der Gottheit oder mindestens das leidenschaftliche Hinandringen an das Übersinnliche, Ewige[1]).

Aber auch das negative Moment, dem wir zunächst Beachtung schenken, besondert sich wieder in mehrere Merkmale. Die „Abgeschiedenheit", die mit Eckehart[2]) jeder ganze Mystiker als das Eine schätzt, was not tut, besagt einmal Preisgabe des Komplexes von Gütern, die in Natur und Kultur beschlossen liegen. Die Schönheit und Pracht der sichtbaren Schöpfung, der Wunderglanz, der das Universum durchflutet, soll die Seele nicht mehr entzücken; die Werke, die aus der Hand des Menschen erstehen, und die Errungenschaften seines Geistes dürfen nicht mehr Bewunderung wecken und das Interesse fesseln. Die freudige Berufstätigkeit, das lustvolle Arbeiten und Schaffen — all das gilt als Störung und Hemmnis im Aufschwung zum Höhern und Höchsten.

Ich lief verirrt und war verblendet,
. . . .
Und liebte das erschaffne Licht,

klagt Angelus Silesius.

Kreaturen, bleibet fern,
Und was sonst kann stören!

gebietet Tersteegen, denn er weiss:

Wie gut ist's, sich und Kreatur
Verlieren und vergessen nur,
Und was sonst könnte stören!

Und so gelobt er sich:

Ich lass die Welt, und was sie in sich hält.

---

[1]) Die historischen Belege finden sich in den bereits namhaft gemachten Werken von Preger, Heppe, Ritschl, Ed. Lehmann, Trœltsch. Vgl. überdies *Heppe, H.,* Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche. Berlin 1875. *Harnack, A.,* Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4]. Tübingen 1910. S. 334 ff., 421 ff.

[2]) Vgl. die Ausgabe von *H. Büttner,* 1. Bd.[2]. Jena 1912. S. 9 ff.

Dass für die beiden Dichter die Begriffe des „Erschaffenen“, der „Kreatur“, der „Welt“ Natur und Kultur mitenthalten, ist selbstverständlich. Die klassische Mystikliteratur macht durchweg den Eindruck, dass sie diese Realitäten aus ihrem Gesichtskreis entfernt, ja geradezu verachtet. Allein wie steht es um die Naturmystik? Ist nicht der Heilige von Assisi mit seiner frohmütigen, warmen Naturandacht ein lebendiger Zeuge gegen unsere Behauptung von der in der Mystik unumgänglichen Preisgabe der Natur? Denn dass bei Franziskus die Frömmigkeit stark mystische Farben trägt, bleibt jedenfalls unleugbar. Indessen vermag doch seine zweifellos singuläre, in gewissem Sinne rätselhafte Religiosität den aus der Historie sich ergebenden Befund von der unter den Mystikern verbreiteten auffallend zähen Ablehnung alles Geschöpflichen und damit auch des Natürlichen nicht zu alterieren. Wenn übrigens wirklich durch das franziskanische Naturgefühl jener Gottesbegriff durchschimmert, der aus der „bejahenden Theologie“ des Areopagiten bekannt ist, der Begriff des Namenlosen, der doch allnamig wird, in Sonne, Sterne, Feuer, Wasser und alles Bestehende sein Wesen ergiesst, vielmehr deren Wesen ausmacht[1]), so stehen wir auch im Bereich der Naturmystik nicht auf einem Boden, der vom Land der die Natur auslöschenden Mystik total verschieden wäre. Aber auch das will berücksichtigt sein, dass die neuere und neuste Mystik[2]), also die Welle, die etwa aus den Tagen Gœthes in unsere Zeit hereindringt, ein reges Interesse an Natur und Kunst verrät. Es tut sich hier ein Gegensatz zwischen der Mystik der Alten und den heutigen Stimmungen und Tendenzen auf, der schon mehrfach bemerkt worden[3]), eben der Gegensatz von Askese und Ästhetik. Oder verdient das, was unsere Modernen als ihre Mystik rühmen, überhaupt diesen Namen nicht? Eine genaue Prüfung des neuen religiösen Wesens wird ja nicht umhin können, mit Rade[4]) zu dem Resultat zu gelangen, dass uns gegenwärtig weniger Mystik als Begeisterung für die Mystik umrauscht. Und in dieser Begeisterung mag viel Selbsttäuschung stecken. Die echte Mystik

---

[1]) Vgl. *Lehmann, Ed.,* a. a. O., S. 95 ff. und S. 74.

[2]) Siehe R G G, Art. « Neue Mystik » von W. Hoffmann.

[3]) Vgl. z. B. *Fresenius,* a. a. O., S. 82, und *Herzog,* a. a. O., S. 15.

[4]) Z Th K 1913, S. 409.

ist, wie Wernle[1]) mit unmissverständlicher Deutlichkeit sagt, entschieden nicht so billig zu haben, wie der mit ihr spielende Diederichssche Leserkreis heute glaubt. Wernle spricht denn auch die Überzeugung aus, dass die Aufklärungsperiode mit ihrem die Welt verklärenden Immanenzgedanken, mit ihrer Kulturfreudigkeit und ihrem Fortschrittsglauben das eigentliche Zeitalter der Mystik als abgelaufen erscheinen lasse[2]). Man wird nicht so weit zu gehen brauchen. Die ungebrochene Askese und Abkehr von der Welt ist dem Menschen der Neuzeit gewiss schwerer gemacht als den mittelalterlichen Mystikern, die gleichsam von Jugend auf in klösterlicher Luft geatmet. Doch wenn sie auch sehr selten geworden und eben in der Neumystik sozusagen überhaupt nicht wirksam ist, so wird man diese ästhetisch verbrämte Religionsart immerhin nicht einfach durch einen scharfen Schnitt von der wurzelhaften Mystik zu trennen berechtigt sein. Es zittert doch auch hier zuweilen durch viel Spielerei und Getändel leise ein Ton hindurch, der mit dem vollen Klang des mystischen Liedes von der Preisgabe der Natur und der Kulturgüter einige Verwandtschaft besitzt.

Im Begriff der „Abgeschiedenheit" liegt dann aber weiterhin die Emanzipierung vom Geschichtlichen in der Religion. Das ist ein Punkt von fundamentaler Wichtigkeit, den Ritschl und seine Schüler mit unvergleichlicher Energie und ausserordentlichem Scharfsinn herausgearbeitet haben. Es ist seit ihren Forschungen schlechterdings nicht mehr möglich, raschen Schrittes darüber hinwegzugehen. So bekunden, unter den Einwirkungen der Ritschlschen Theologengruppe stehend, manche ein ausgeprägtes Gefühl für das hier vorliegende Problem, die sich unverhohlen zu den Freunden der Mystik zählen. Wobbermin[3]) anerkennt, dass die Mystik in ihrem tiefsten Wesen übergeschichtlich sei, und Herzog[4]), der doch so eindrucksvoll von ihrer Tiefe und Seligkeit zu sagen weiss, sieht nicht minder deutlich, wie die kühne Emanzipation von dem geschichtlichen Charakter des Glaubens in der folgerichtigen Entwicklung des mystischen Triebes unvermeidlich werde. Tatsächlich setzen es die Klas-

---

[1]) Z Th K 1913, S. 77.

[2]) Z Th K 1913, S. 78.

[3]) Siehe oben.

[4]) Siehe oben.

siker der Mystik ausser Zweifel, dass ihr Geist von dem mächtigen Drang erfüllt ist, über alle historischen Verknüpfungen hinauszufliegen. Man studiere nur daraufhin etwa die grossen deutschen Dominikaner, ganz zu schweigen von Dionysius, dem Übermittler des Neuplatonismus. Man horche z. B. in Eckeharts religiöse Verkündigung hinein. Die Welt der Geschichte ist verschwunden, ausgetilgt. Was hat es zu bedeuten, wenn Jesus als der grosse Lehrmeister, als das erhabene Vorbild gepriesen und gefeiert wird! Sein Wirken und Sein erscheint doch letztlich als zufällig. Für eine zentrale Stellung seiner Persönlichkeit fehlt der Raum. Von einer Mittlerrolle, die ihm zukäme, kann keine Rede sein. Das „Wort" Gottes ist etwas völlig anderes als das geschichtliche und geschichtlich wirksame Evangelium, der „Sohn" des Höchsten nicht identisch mit der Heilandsgestalt. Keine Vergangenheit vermag zu helfen. Die Seele will nicht zurückblicken, sondern vorwärtsschauen oder besser: in der Gegenwart leben, ins ewige Nun sich versenken. Bedeutungslos, ja hinderlich wird im entscheidenden Punkt auch die kirchliche Gemeinschaft. Man lehnt sich gegen das Institutionelle, Kultische, das sie pflegt und für wichtig erachtet, zwar nicht auf; man fügt sich hinein und benützt es als Anregung, Symbolisierung übergeschichtlicher und zeitloser Wahrheiten. Aber eben damit beweist man, dass man ihm im tiefsten Grunde unberührt, gleichgültig gegenübersteht. Alle Mittel und Stützen soll man schliesslich hinter sich und unter sich lassen. Das Individuum hat sich auch von allen Menschen „abgeschieden" zu halten[1]). Es ist wirklich so, wie Emerson[2]) es ausdrückt: „Wenn die einfältige Seele göttliche Weisheit empfängt, dann schwindet alles Alte — Mittel, Lehrer, Bücher, Tempel fallen. Der Augenblick ist Leben; Zukunft und Vergangenheit schliesst die gegenwärtige Stunde ein . . . Raum und Zeit sind nur philosophische Farben, die das Auge schafft; der Geist ist Licht; wo er ist, ist Tag; wo er war, ist Nacht. Und die Geschichte ist eine anmassende Beleidigung, wenn sie mehr als eine heitere Apologie oder Parabel meines Seins und Werdens ist." Nicht überall freilich ist Eckeharts entschiedener Ton zu vernehmen. Die Bernhardinische Christusmystik, die

---

[1]) Vgl. z. B. I, S. 22.

[2]) Zitiert bei *Herzog*, a. a. O., S. 25.

einen ungeheuren, durch die Jahrhunderte hindurchreichenden Einfluss ausgeübt, entzündet sich in der Betrachtung des Gekreuzigten, des leidenden, die historischen Züge der biblischen Berichte tragenden Herrn. Jesu Person tritt hervor, und eine volle, lebendige Anschauung erwächst im Gläubigen. Aber dessenungeachtet kommt es auch bei Bernhard zur „Vertauschung des geschichtlichen Christus mit dem zerfliessenden Bilde des idealen“ [1]). Die Erhebung zum Christus *κατὰ πνεῦμα* vermag doch am Ende den Eindruck des geschichtlichen Erlösers zu verwischen. An den mystischen Bestrebungen unserer Tage ist der alten Mystik sicherlich nichts so wahlverwandt wie die Verflüchtigung der Geschichte nach der christologisch-soteriologischen, als auch nach der ekklesiologischen Seite hin. Man findet eine gewaltige „Anziehungskraft der Mystik in der Befreiung von der Geschichte — Geschichte zugleich als Zusammenfassung aller historischen, dogmatischen, kirchlichen, konfessionellen, bekenntnismässigen Gebundenheiten genommen“ [2]). So ist es denn doch recht merkwürdig, wie Wobbermin daran denken kann, dass die Mystik trotz ihres — selbst von ihm anerkannten — übergeschichtlichen Wesens gleichwohl geschichtlich bestimmbar sei. Man wundert sich nicht, wenn Herzog ihm hierin nicht folgt, sondern Ernst mit der Einsicht macht, dass der Geist des Mystikers seine eigene Bahn gehe und sich nichts vorschreiben lasse.

Ein von aller Geschichte, auch von aller religiösen Geschichte sich losringender Individualismus und Subjektivismus erscheint als ein hervorstechendes Kennzeichen der mystischen Art. Zur Welt, die versinken muss, gehört nicht zuletzt die Macht der Tradition. Allein der Prozess der „Abscheidung“ ist nicht damit erschöpft, dass die Seele von aller neben, hinter und vor ihr stehenden Kreatur sich zurückzieht. Es gilt, noch ein Letztes zu erreichen: das eigene Selbst in die Vernichtung dahinzugeben. Zur „Entwerdung“ muss es kommen. Das Ich soll sterben. „Dein Wesen stampfe nieder!“ Nicht bloss der Eigenwille im Sinn eines ethischen Defekts hat zu verschwinden; im wahren Mystiker wird getötet, was überhaupt an Willen lebt. Der höchst gesteigerte Individualismus schlägt um in

---

[1]) Vgl. *Harnack, A.*, Lehrbuch der Dogmengeschichte III [4], S. 344.

[2]) *Lehmann, W.*, in der Christl. Welt 1914. Sp. 270.

dessen völlige Austilgung[1]). Hierin hält nun, wie bereits angedeutet worden, W. Lehmann für die Gegenwart eine Divergenz von der alten Mystik für absolut notwendig. Die Auslöschung der Persönlichkeit könne nicht mehr unser sittlich-religiöses Ideal werden. Ob man indessen der Mystik nicht an die Wurzeln greift, sobald man ihr das Moment der Entwerdung raubt, ist mehr als fraglich. Von der indischen Nirwanasehnsucht her durch die neuplatonische Religionsphilosophie hindurch in die christlichen Jahrhunderte herein klingt im mystischen Sang voll und tief der Ton von der ganzen, rückhaltlosen Selbstentäusserung. Soll dieser Ton verstummen, dann ist's nicht mehr das alte, selbe Lied. Eine Kombination der Mystik mit moderner Verehrung der Individualität scheint mir ein Ding der Unmöglichkeit. Sit ut est, aut non sit! Mystik kann nicht alles Erdenkliche sein. Wer sie will, muss sie ganz wollen[2]). Vielleicht aber liegt in der „mystischen" Stimmung der Heutigen doch auch etwas von Bereitwilligkeit, ja Verlangen, das Ich zu opfern. Kaum freilich als ethisch fundiertes Moment wie in der Mystik der christlichen Klassiker aus dem Mittelalter, hingegen als Symptom einer gewissen Müdigkeit, Erschlaffung —: „Sich aufzugeben, ist Genuss."

Wie sehr jede wirkliche Mystik die Preisgabe des eigenen Selbst bedingt, muss vollends klar werden, wenn wir nun dazu fortschreiten, uns die positive Seite der ihr Wesen konstituierenden Unmittelbarkeit zu vergegenwärtigen. Alle Abkehr von der Welt hat nur den Zweck, die Verschmelzung mit dem Ewigen vorzubereiten. Und im besondern bedarf es der Ertötung des Ich, damit die Berührung Gottes mit der Seele in deren stillem Grund möglich werde. Die Lehre von der Seelensubstanz, vom Funken oder Ganster, wie Eckehart sich auszudrücken pflegt, führt so recht ins Zentrum des mystischen Vorgangs hinein. In der Seele wird zweierlei unterschieden: der Ablauf des psychischen Lebens, wie er in den Funktionen des Denkens, Fühlens und Wollens sich vollzieht, und das hinter

---

[1]) Vgl. *Windelband, W.,* Geschichte der neueren Philosophie I [5]. Leipzig 1911. S. 30.

[2]) Das ist nicht im Sinn einer pedantischen Konsequenzmacherei gesagt, sondern als Mahnung, der Mystik ihre charaktervolle Eigenart zu lassen und sich lieber von ihr zu scheiden, als sie nach Massgabe eigener Velleitäten umzubiegen.

den Seelenvermögen ruhende Etwas, aus dem jene allererst hervorgehen, das Wesen des Geistes. Hier, in der verborgenen Substanz des Geistes, entfaltet sich das Tun Gottes wahrhaft herrlich und gross, hier ist die Stätte, darinnen er selbst Wohnung nimmt. Auch die Seelenvermögen, die Kräfte nach dem Sprachgebrauch der Mystiker, zeugen zwar von seinem Wirken. Aber es ist, als wäre das himmlische Licht tausendfach gebrochen, so dass es nicht mehr in der ursprünglichen Reinheit und Intensität strahlt. Im Grund der Seele, in dem nur das tiefe Schweigen herrscht, in den nie ein Bild gelangt und nie eine von den Seelenkräften hineinlugt, ist Raum und Ruhe für die ewige Geburt, in der Gott selbst sich gebiert. Da spricht der Vater sein Wort. Da geht er ein mit allem, was er ist, nicht bloss mit einem Teile. Ohne weiteres kann er sich mit der Seele vereinen, ohne Vermittlung, ohne Bild oder Gleichnis. Der Mensch aber soll seinen Sinnen entweichen, seine Kräfte nach innen kehren und hineingeraten in ein Vergessen aller Dinge und seiner selbst. So stellt Eckehart den Vorgang dar[1]. Dem Inhalt nach dasselbe sagt Frau von Guyon[2]) in ihrem „Cantique des cantiques“. Sie weist die Differenz auf zwischen jener Vereinigung der Seele mit Gott, die vermittelst der Kräfte zustande kommt, und der Wesenseinheit. Die union des puissances entbehrt der Tiefe. Sie ist eher eine blosse Berührung als eine wirkliche Verschmelzung. Sie findet ihr Analogon in der Liebesgemeinschaft Verlobter (union de fiançailles). Die Wesenseinheit (union essentielle) ist die spirituelle Ehe zwischen Gott und der Seele. Es ist also gar kein Zweifel: dem Mystiker erscheint die normale Aktivität des Geistes als etwas Minderwertiges im Hinblick auf den unaussprechlichen Genuss, den er verspürt, wenn im Grund seiner Seele Gottes Gegenwart sich ankündigt. Das bewusste Leben darf sich nicht messen mit diesem unbewussten, unterbewussten oder „überbewussten“, wie man es gemäss den Intentionen der Mystik wohl besser nennen würde. Ein derartiger Zustand jenseits von allem regulären psychischen Geschehen kann ekstatischer Verzückung bis zur Identität sich angleichen oder aber von Leidenschaftlichkeit freier sein und mehr Ruhe atmen. Zwi-

[1]) Vgl. I, S. 32 ff. (Vier Predigten über die ewige Geburt.)

[2]) Vgl. *Heppe, H.*, Geschichte der quietist. Mystik in der kath. Kirche, S. 458 f.

schen dem wilden, rasenden Rausch und der stillen Gottesminne ist eine reiche Skala möglich und wirklich. Man mag darüber streiten, ob das Orgiastische noch in die Mystik hineingehöre. Aber jedenfalls ist allen Stufen das eine gemeinsam, dass die Berührung, die Verschmelzung mit der Gottheit eine Sistierung der regelrechten Geistestätigkeiten bedingt.

Die Tatsache ist geeignet, davon zu überzeugen, wie der Mystiker dazu drängt, sich ganz vom Ewigen ausfüllen zu lassen oder ganz in Gottes Wesen sich zu versenken. Tersteegen verleiht diesem Drang in seiner bekannten wundervollen Strophe unübertrefflichen Ausdruck:

> Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben,
> Aller Dinge Grund und Leben,
> Meer, ohn' Grund und Ende, Wunder aller Wunder,
> Ich senk' mich in dich hinunter:
> Ich in Dir, Du in mir,
> Lass mich ganz verschwinden,
> Dich nur seh'n und finden.

Es erhebt sich die Frage, ob der pantheisierende Trieb, der hier sich auswirkt, so mächtig ist, dass er die Schranke zwischen dem Göttlichen und Menschlichen endgültig niederreisst. Liegt es im Wesen der Mystik, Gott und Welt, resp. Seele in eins zu setzen? Man kann sich die Antwort erleichtern, wenn man bedenkt, dass es sich nicht darum handelt, die eigentlichste Herzensstellung der mystisch Frommen festzulegen, ihr persönliches Geheimnis zu lüften, zu fixieren, ob in ihrer religiösen Erfahrung letztlich ein theistisches oder ein pantheistisches Moment vorherrsche, sondern darum, die grundsätzliche Richtung der Mystik zu prüfen. Und da sollte es denn weder verletzen noch verwundern, sofern man den Pantheismus als in der Konsequenz der Mystik liegend erachtet. Unverkennbar tritt das z. B. bei Eckehart[1]) zutage. Er lässt den Menschen, der „entwird", teilhaben am Leben Gottes selbst. Er schreitet noch weiter und verkündet: jeder, der selig ist, der ist, im Erleben der Seligkeit, Gott und das göttliche Wesen und die Gottessubstanz. Wer Gott liebt, der wird mit ihm Gott. So erfüllt sich, was in der „deutschen Theologie"[2]) als das eine Begehren des erleuchteten Frommen erscheint: „Ich wäre

---

[1]) Vgl. z. B. I, S. 202, 94.
[2]) Vgl. die Ausgabe von *H. Büttner*. Jena 1907. S. 15.

gerne dem ewigen Gute, was dem Menschen seine eigene Hand ist.“ Die Seele wird vergottet, ist substantiell mit dem ewigen Gut verschmolzen und gehört zu seinem Sein und Leben. Das durchgängige Streben der Mystiker, in Gott auf- und unterzugehen, lässt sie immer wieder zur Illustrierung ihres Verhältnisses zum Übersinnlichen Bilder wählen, die dem Weben der Natur entnommen sind und keinerlei persönliche Farbe tragen. In die Luft, ins Sonnenlicht, in den Ozean tauchen sie nieder; den Strahlen des königlichen Gestirns wollen sie stille halten, „wie die zarten Blumen willig sich entfalten“. „Mein Ich ist Gott“, sagt Katharina von Genua[1]) und spricht damit aus, was bewusster oder unbewusster, verborgener oder offener in jeder mystisch bewegten Seele lebt und drängt.

Wir fassen zusammen: Die Mystik stellt sich uns in ihrer folgerichtigen Ausgestaltung dar als jene Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses, die eine selbst die religiöse Geschichte verflüchtigende und das Ich auslöschende totale Abkehr von der Welt und eine in Pantheismus mündende Verschmelzung mit der Gottheit involviert.

Über die Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit der in ihrem Wesen geschilderten Mystik zu befinden, ihre spezifisch geartete Unmittelbarkeit entscheidend zu beurteilen, wird uns nun aber erst eine Analysierung der christlich-frommen Erfahrung instand setzen[2]). Mit dieser haben wir uns darum jetzt zu beschäftigen. Und da gilt es denn gleich zu beachten, dass die dem Christentum eigentümliche Gottbezogenheit einen merkwürdigen Doppelcharakter aufweist. Zwei Komponenten, die

---

[1]) Vgl. *Fresenius,* a. a. O., S. 9.

[2]) Die Frage, ob bereits in den neutestamentlichen Dokumenten Mystik, beziehungsweise Ansätze zur Mystik sich finden, kann in unserm Zusammenhang unmöglich beantwortet werden. Sie bildet selbst wieder ein kompliziertes, schwieriges Problem, das eindringender Spezialuntersuchungen bedarf. Trœltsch (s. Soziallehren, S. 852) erblickt z. B. schon bei Paulus eine tiefsinnige, leidenschaftliche, die antike Mysteriensprache mitbenützende Mystik. (Vgl. auch Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910.) Dieser Auffassungsweise ist Wernle scharf entgegengetreten (a. a. O.). Indessen zeigen seine „Antithesen zu Boussets Kyrios Christos“ doch eine gewisse Modifikation der frühern Aufstellungen (Z Th K 1915, S. 73). Für unsern Zweck wird die Analysierung der christlichen Glaubenserfahrung, die natürlich nicht abseits von den Wirkungen des Neuen Testaments entsteht, genügen.

sich gegen eine Auflösung in eine begriffliche Resultante sträuben, machen dieses religiöse Verhältnis aus. Wir können sie als die lebendig-frohe Gemeinschaft mit Gott und als die demütig-ernste Beugung unter Gott bezeichnen und versuchen zunächst, das erste Moment zu präzisieren.

Das Leben des Christen wird von dem hehren Bewusstsein getragen, verklärt, durchglüht, dass er ein Kind des himmlischen Vaters sei. Ein unermesslicher Wert liegt in seinem Wesen beschlossen. Was bedeutet dagegen alle Schönheit und Grösse der untermenschlichen Schöpfung! Hier ist ein Geist, der den Allwaltenden, Ewigen Vater nennt. Mit Recht heisst es von ihm, dass er nur um weniges geringer erscheint als Gott selbst. Er verharrt nicht mehr in der Knechtschaft, die bei noch so kühnem prophetischen Hochflug letzten Endes auf dem israelitischen Frommen gelastet. Er bewegt sich als Sohn im heimischen Haus und Reich. Kein Gesetz bindet ihn. Sofern er seine Sohneswürde nicht verletzt und sein Kindschaftsgefühl nicht verkrümmt, bricht immer wieder aus seinem tiefsten Innern mächtig die vollkommene Zustimmung zu der heiligen Ordnung hervor, die im väterlichen Reiche Norm und Massstab bedeutet. Der göttliche Wille ist sein Wille. Die Triebkraft alles Sinnens und Gestaltens zeigt sich in der jubelnden Freude an der wunderbaren Weisheit des väterlichen Ratschlusses. Freiheit ist der Adel seiner Seele, und Liebe die stark brennende Flamme, die auch in Zeiten der Bitterkeit und Not seinen Mut befeuert. Alle Weltangst vergeht wie das nächtliche Dunkel vor dem aufsteigenden Tag. Furcht und Zittern schweigen, und die frohe Gewissheit, in sicherer Hut geborgen zu sein, verleiht dem ganzen Menschen friedvolle Ruhe und aufjauchzenden Schwung. So erhebt er sich immerdar in die überirdische Sphäre zu seinem Gott. Und er braucht ihn nicht mühsam zu suchen. Denn er weilt nicht in der Ferne. Er ist nahe. Er beugt sich zu seinem Kinde nieder. Er ergreift es allererst und zieht es zu sich empor. Die göttliche Huld und Treue steigt von ihrem Thron in die Erdentiefe herab und beruft den Menschen zu ihrer seligen Gemeinschaft. Der Christ weiss sich reich beschenkt. Das Pneuma erfüllt ihn mit heiligen Kräften. Der Geist ist es auch, der in ihm das wahre Gebetsleben entzündet. Es kommt zu einem realen Verkehr von Person zu Person, zu einem innig vertrauten Reden und Aufhorchen. Was das Herz

bewegt, quält oder erfreut, das darf alles vor Gott gebracht werden. Alle Decken und Hüllen, die etwas im menschlichen Innern verbergen könnten, fallen —: der Ewige dringt mit seinem Blick überallhin. Aber auch er offenbart die Herrlichkeit seines Wesens, die rettende Macht seiner Gnade und Erbarmung. Der Fromme erkennt und empfindet, wie in Gottes Plan sein Heil beschlossen ist, und kann mit dem Psalmisten sprechen: „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“ Keine irdische Gewalt vermag etwas Trennendes in diese wunderbare Gemeinschaft zu werfen. Gott und Seele sind stark und fest miteinander verbunden. Eine unmittelbare Einigung ist vorhanden. — Eine unmittelbare, gewiss! Aber auch eine unvermittelte? Das wird der unverkürzte christliche Glaube nie zugeben. Er weiss sich irgendwie dauernd an die Gestalt Jesu geknüpft. Er sieht sich irgendwie im Leben und Wirken dessen verankert, den die christliche Gemeinde ihren Mittler und Herrn nennt. Davon wird noch die Rede sein. Wir halten hier fest, dass uns die eine Komponente in der christlich-frommen Erfahrung auf das Merkmal der religiösen Unmittelbarkeit führt, das uns in eigentümlichr Färbung als das Hauptmoment mystischer Frömmigkeit entgegengetreten ist.

Wir wenden uns zur andern Komponente. Der Christ wird keineswegs bloss von einem sieghaften Frohgefühl erzählen. Er kennt weiterhin einen bedeutsamen Faktor in seinem Frömmigkeitsleben, der zu jenem direkt einen Gegensatz bildet. Es ist das Moment des Gebeugtseins, des Gebücktstehens vor Gott. Nur schon das Bewusstsein seiner Kreatürlichkeit lässt ihn in tiefster Ehrfurcht und Demut erschauern. Was ist der Mensch, dass der Schöpfer und König des Universums seiner gedenkt! Er gleicht einem Wurm, der im Staube kriecht. Er erscheint unendlich klein und gering im Vergleich zu demjenigen, den aller Himmel Himmel nicht fassen. Eine Riesendistanz schiebt sich zwischen Gott und Mensch. Nun aber tritt zur Tatsache der Kreatürlichkeit noch die Wirklichkeit der Schuld. In eigensinnigem Trotz will der doch ganz von höherer Hand Umschlossene verkehrte Wege wandeln. Zur Kleinheit gesellt sich die Torheit, die Verblendung, der Wahn. Da muss ja die Seele, wenn sie in heller Stunde ermisst, was sie getan, ein jäher Schrecken befallen, ein ihre Tiefen aufwühlender

Schmerz erfassen. Nicht allein als Furcht vor der gerechten Strafe, sondern zumeist als brennende Reue über die Beleidigung, die dem Allheiligen durch die Missachtung seines Willens zugefügt worden. Aus der Zerknirschung des verlorenen Sohnes tönt das „Ich bin nicht mehr wert“ heraus. Es steht eine Wand zwischen Gott und Mensch. Nun ist's ja des Vaters Gnadenwille, dass der Sünden Menge zugedeckt werde. Aber darf man so rasch dessen sich getrösten? Der Mensch demütige sich unter die gewaltige Hand Gottes und wirke sein Heil mit Furcht und Zittern! — Diese zweite Komponente also zeigt ein Verharren des Frommen in der tiefernsten Beugung unter Gott. Noch wagt er es nicht, in frohe Gemeinschaft mit seinem Herrn zu treten. Er bleibt beklommen.

Es gibt keinen Begriff, der eine Auflösung der Gegensätzlichkeit der beiden Komponenten wäre. Der Begriff der *πίστις* trägt selbst auch die Spannung in sich. Das ist ganz in Ordnung. Die Spannung soll bestehen. Sie bringt in die christliche Erfahrung einen wunderbaren Reichtum und eine unausdenkliche Tiefe. Die Freude der Gottesgemeinschaft muss immer wieder sich eintauchen in die erschauernde Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät, und die Beugung unter den Herrn muss stets neu durchleuchtet werden von der beseligenden Gewissheit: „Gott ist grösser als unser Herz.“

Wir haben uns das Wesen der Mystik und die Art der christlich-frommen Erfahrung vergegenwärtigt und sollen nun noch die beiden Grössen einander gegenüberstellen, um herauszufinden, ob sie gemeinsame Züge verraten oder einander ganz unähnlich sind, oder ob sie sich zwar irgendwie berühren, aber in der Hauptsache doch auseinanderstreben.

Ohne dass es besonders gesagt worden, muss die Schilderung der mystischen Frömmigkeit und ihres Dringens auf religiöse Unmittelbarkeit davon überzeugt haben, wie sehr der Mystiker darauf ausgeht, das Göttliche wirklich selber zu erleben, wie er sich gerade dem entgegensetzt, dass man sich das Übersinnliche bloss in Sätzen und Formeln aneigne, die irgendeine autoritative Instanz anzunehmen empfiehlt oder gebietet. Mit einer fides, quae creditur, einem rein intellektualistischen Fürwahrhalten kann er sich niemals begnügen. Er will Gott in seinem Innern haben, spüren; er will sich von ihm ausfüllen lassen oder in seine Substanz sich versenken, oder

wie immer die Ausdrücke lauten mögen. In dieser seiner allgemeinen Tendenz trifft er nun zweifellos mit dem genuinen Christentum zusammen. Denn in der christlichen Frömmigkeit, die mit dem einen Wort *πίστις* sich umschreiben lässt, ist das Zentrale die ganze, volle Hingabe an Gott, der Wandel vor seinem Angesicht und in der Kraft seines Geistes. Das bezeichnet etwas total Anderes als die Unterwerfung unter ein unverständliches, das Herz nicht in Schwingung versetzendes Dogma.

Indessen über dieses Moment hinaus zeigen sich dann im weitern keinerlei Berührungspunkte. Die Anwendung eines und desselben Terminus auf beiden Seiten darf uns nicht irreleiten. Vor allem ist ja die Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses hier und dort etwas von Grund aus Verschiedenes. In der christlich-frommen Erfahrung tritt sie als das charakteristische Merkmal der innig-frohen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch auf, dem aber — wie dieser Gemeinschaft überhaupt — aus der ehrfurchtsvollen Beugung unter den Herrn fortwährend vertiefende Kraft zufliesst. Die Unmittelbarkeit der Mystik hat sich aller Bindung entschlagen. Es ist, wie wenn sich die erstgenannte Komponente der christlichen Frömmigkeit isolieren würde. Die heilsame, nötige Spannung verschwindet. Im religiösen Subjekt liegt nur mehr der eine Trieb, Gott ganz, ganz zu haben, zu fassen, sich in ihn hineinzusenken, in ihm auf- und unterzugehen. Ein solches Hinandringen an die Gottheit, das in der substantialen Verschmelzung sich vollendet und damit in Pantheismus mündet, wird, wo die andere Komponente des Glaubenslebens wirksam ist, schlechtweg unmöglich. Das Bewusstsein seiner Geschöpflichkeit involviert für den Frommen den Gedanken, das mächtige Gefühl von dem gewaltigen Abstand, der ihn von Gott trennt. Dieses Distanzgefühl wird durch den jauchzendsten Aufschwung der Seele nie einfach ausgeschaltet. Insbesondere aber ergibt sich von der Empfindung der Schuld aus der furchtbare Ernst der Beugung. Gott steht als der gerechte und heilige Richter vor der Seele. Da hilft kein Sichaufraffen, keine noch so ungebrochene Askese, keine „Abscheidung“ von Aussenwelt und Ich. Da hilft und erlöst nur die Erbarmung des Vaters, der in dem Ungehorsamen die felsenfeste Gewissheit schafft: „Meine Sünden sind mir vergeben.“ Diese Gewissheit leuchtet ihm auf, wenn er der unendlichen

Hoheit und Güte dessen begegnet, der das δεῦτε πρός με (Mt. 11, 28) als Gottes ergreifende Einladung erschallen lässt, und in dem seine ersten Jünger ihren κύριος gefunden zu haben bekennen. Damit sind wir an die Geschichte und ihre bleibende Bedeutung für den Glauben gewiesen, und es tritt zutage, dass die Schätzung Jesu in der Mystik eine vom christlichen Glauben an den in der Geschichte wirkenden Herrn toto coelo verschiedene Stellungnahme darstellt. Die Hingabe und Bindung an den Christus erfordert auch ein Sicheinordnen in die Gemeinde der christlich Religiösen, das eine geschlossene Verbundenheit mit den Brüdern erhält und die Selbstisolierung des Frommen unmöglich macht. Der Christ fühlt sich nicht gestört, wenn er betend „Vater *unser*“ ruft, wie er überhaupt die ganze Weltwirklichkeit, sofern sie nicht als Macht der Sünde herrscht, nicht als Hemmnis in seinem Verkehr mit Gott empfindet. Zur Beugung, die er als das eine Element in seiner frommen Erfahrung trägt, gehört es auch, dass er ehrfurchtsvoll vor jeder Realität steht, die aus Gottes Schöpferhand quillt. Die Ehrfurcht aber wiederum wird zur dankbaren Freude verklärt denn es gilt von allem, was Gott hervorgebracht: „Es ist gut.“ So ertötet er nicht sein Selbst, sucht Gott nicht im unbewussten, willenlosen Leben, sondern tritt mit ihm in persönliche Gemeinschaft. Die ist und bleibt das Tiefste.

Unser Ergebnis lautet: die Mystik hat in der christlichen Kirche prinzipiell kein Heimatrecht.

Wir fügen aber hinzu: die Betrachtung dieser in ihrer Art erhabenen Frömmigkeit soll dem Christen immer wieder ein heilsamer Stachel sein, auf das Wesen seines Glaubens sich zu besinnen und der wunderbaren Herrlichkeit und Kraft inne zu werden, die darin leuchtet und lebt.

Arnold Gilg.

Johann Michael Sailers Geistesarbeit.

(1751—1832.)

III [1]).

Wir gehen nunmehr zu den theologischen Schriften über (Bd. 8—21). Zunächst beschäftigen uns die „*Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu Vorlesungen aus der Religionslehre für akademische Jünglinge aus allen Fakultäten*". Nicht eine vollständige, durch alle Teile und Lebensverhältnisse durchgeführte Religionslehre soll gegeben werden, vielmehr will S. die Grundlehren der Religion, die allgemeinen und unveränderlichen Prinzipien darstellen, auf denen der Gottesglaube, das Christentum und der Katholizismus beruhen. Da ferner die Zuhörer akademische Jünglinge aus allen Fakultäten waren, so konnte die Methode keine streng wissenschaftliche sein, es musste vielmehr auf Zusammensetzung und Stimmung des Hörerkreises weitgehende Rücksicht genommen werden. Drittens war der Geist jener Zeit, in der die Vorlesungen gehalten wurden, weder dem echten Theismus, noch viel weniger dem Christianismus und dem Katholizismus günstig. Der Verfasser hatte also die Aufgabe, verschiedene Vorurteile aus dem Wege zu räumen, die Herzen der Hörer zu gewinnen und ihr Interesse für einen Gegenstand zu wecken, für den das Zeitalter grossenteils und insbesondere die studierende Jugend allzu gleichgültig geworden war.

Das ganze Werk zerfällt in fünfunddreissig Vorlesungen, deren Inhalt wir nunmehr kurz betrachten wollen.

---

[1]) Siehe diese Zeitschrift 1915, 2. Heft, Seite 178.

1. Die erste Vorlesung beschreibt den Geist einer echten Universität, wovon die Jünglinge in den Hörsälen der Philosophie, der Rechtslehre, der Arzneikunde und Gotteslehre unterrichtet, wozu sie angeleitet und worin sie vorgeübt werden. Allein, da auch die Studierenden — Menschen sind mit vielfältigen Mängeln und Unvollkommenheiten, woher gewinnen sie die überwiegende Kraft, die Reize zum Unfleiss und zur Zerstreuungssucht zu besiegen, die Bösartigkeit des menschlichen Herzens dauernd zu unterdrücken, alle unlautern Absichten zu verbannen? Die Antwort auf diese Frage gibt S., indem er in hoher Begeisterung über den Einfluss der lebenden und belebenden Religion auf die verschiedenen Fakultätsstudien redet. Die lebendige Religion des Herzens ist es, die durch ihren wirksamen Geist alles Unwahre, Verkehrte und Verderbliche ausscheidet und allen Vermögen und Kräften des Menschen die rechte Richtung und wahres Leben verleiht. Solches passt auf jede Berufsart, auf den Handwerker, wie auf den Künstler und Philosophen. „Dieser lebenden und belebenden Religion bedarf selbst der *Theologe* von Profession, um die *Wahrheit,* die er im Buchstaben *forscht,* im Begriffe *denkt,* in der *Idee schaut,* im Worte *bezeichnet,* tief genug in sein Innerstes ein- und helle genug in seinem Wandel *auszuprägen.*“

2. Was ist Religion im ältesten, vollständigsten, erhabensten und fruchtbarsten Sinne des Wortes? Antwort gibt uns die Etymologie und die höhere Natur des Menschen. Nach der bekannten Äusserung von Lactantius (Vinculo pietatis obstricti Deo religati sumus, unde ipso religio nomen accepit) kommt religio von religare. Ihrem Wesen nach ist also die Religion der lebendige Bund des Menschen mit Gott, das Band, durch welches der Mensch zu Gott emporgezogen wird, und der Kanal, durch den das göttliche Leben in den Menschen hinüberfliesst. — Wie der älteste, so ist dieser Begriff auch der vollständigste, weil die Religion alle höheren Bedürfnisse des Menschen nach Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit auf die vollständigste Weise befriedigt. Dieser Begriff ist aber auch der erhabenste in Hinsicht auf den Gegenstand aller Religion, denn Gott ist das selbständige Wahre, das alle Wahrheit erkennt und nichts als Wahrheit offenbart; er ist das selbständige Heilige, das die Heiligkeit selbst ist, und nichts als Heiligkeit gebietet; das selbständige Selige, das die Seligkeit selbst ist, und nichts als Selig-

keit verheisst und bereitet. Endlich ist dieser Begriff auch der fruchtbarste, weil die Religion das Wissen, Tun und Geniessen des Menschen harmonisch vereinigt und zum Ziele führt.

3. Die dritte Vorlesung stellt die Disposition der folgenden Vorträge auf. Wenn die Religion nach dem eben entwickelten Begriffe für Menschen, die das Bedürfnis nach Wahrheit, nach Heiligkeit und nach Seligkeit haben, die aber den Zusammenhang mit Gott verloren haben, eine Wiederanknüpfung an Gott, und wenn diese Wiederanknüpfung Glaube, Liebe, Hoffnung ist, so wird auch die Religionslehre nichts anderes sein, als eine Lehre *a)* vom *Wahren*, das wir zu glauben (oder vom *Glauben)*; *b)* vom *Guten*, das wir zu achten, zu lieben, zu tun, von dem *Gesetze*, das wir zu erfüllen (oder von der *Liebe)*; *c)* von dem *Seligen*, das wir mit Zuversicht zu erwarten und einst zu geniessen haben werden (oder von der *Hoffnung)*.

Die Religionslehre hat also drei Teile, von denen der erste *Glaubenslehre*, der zweite *Sittenlehre* (besser: Sittlichkeits- und Sittenlehre), der dritte *Seligkeitslehre* ist. —

Die Glaubenslehre umfasst drei Fundamentalsätze: *a)* die Lehre von Gott: Gott ist, Ein Gott ist; *b)* die Lehre von Christus: Christus kam von Gott, lehrte Gottes-Wort; *c)* die Lehre von dem vollständigen Erkenntnisgrunde des Christentums: „Was sich als Lehre Christi, als Gottes-Wort durch den unwandelbaren Charakter der Allgemeinheit (der Katholizität) ankündet, ist als Lehre Christi, als Gottes-Wort anzunehmen."

4. Wir und mit uns unzählige Menschen haben die Idee von Gott in uns und glauben, dass diese Idee wahr sei. Es entsteht also die Frage: Wie kommen wir zu dem allgemeinen und unwandelbaren Glauben an das Dasein Gottes? Unser Glaube ist zunächst traditionell, indem wir alle von Eltern, die an Gott glauben, geboren, erzogen etc. sind. Der Unterricht ist also für uns die nächste veranlassende Ursache des Gottesglaubens. Warum aber halten wir an diesem Glauben fest, während wir sonst so viele Stücke des früheren Unterrichtes wegwerfen? Als Gründe nennt S. *a)* zunächst das Gewissen, das seinen Ursprung in einem höchstheiligen und höchstgeweihten Wesen hat, sowie *b)* die Naturbetrachtung und die über die Ordnung und Schönheit der Welt nachsinnende Vernunft. Neben anderen Autoren führt er als „klassische Stelle", ohne den Urheber zu nennen, den bekannten und oft zitierten Aus-

spruch Kants an: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir". *c)* Eine Stärkung des Gottesglaubens erblickt S. ferner in der unaustilgbaren Achtung für die allgemeine Menschenvernunft. So viel Vernunft im Menschen, so viel Bewusstsein Gottes. Nemo omnes fallit, omnes neminem, sagt Seneca, und es ist nach Cicero keine Nation so roh, die, wenn sie gegen Himmel blickt, kein höheres Wesen ahnet. *d)* Im Glauben an Gott stärkt uns der Glaube an die älteste Geschichte.. In dieser lesen wir von einem höchsten Wesen, das die Welt und insbesondere die Menschen erschuf, mit ihnen redete, ihnen Gesetze gab usf. *e)* Dieselbe Wirkung hat die wichtigere, uns näher liegende Stiftungsgeschichte des Christentums und dessen fortdauernder Einfluss, in dem nüchterne, reine Gemüter nicht an der Lehre des Evangeliums zweifeln können: Gott hat sich als Liebe durch Jesus Christus geoffenbart. *f)* In ihrem Gottesglauben werden unzählige Menschen befestigt durch die wundervollen Schicksale ihres Daseins (namentlich die Gebetserhörungen), worin sie die höhere Leitung nicht verkennen können. *g)* Die höchste Befestigung aber im Glauben an Gott verschafft den vertrauten Freunden Gottes der vertraute Umgang mit Gott selber und ein göttliches Leben.

5. Nachdem unser Schriftsteller historisch gezeigt, wie der Glaube an Gott so allgemein und unwandelbar geworden, prüft er philosophisch den Wert dieser verschiedenen Überzeugungsmittel.

Die gemeine (d. h. nicht künstlich gebildete) Vernunft glaubt, sich vom Dasein Gottes aus dem Anblicke der Natur überzeugen zu können. Die wissenschaftliche gebildete (szientifische) Vernunft versucht, den Glauben an Gott in ein Wissen, und die Gründe des Wissens in die Form eines strengen Beweises zu verwandeln, also die Wahrheit „Gott ist" apodiktisch darzutun. Beiderlei Bemühungen werden geprüft. — Zunächst wird die Gotteserkenntnis der gemeinen Vernunft in Betracht gezogen. Es gibt hierin *a)* gewisse Data und *b)* richtige Schlüsse.

a) Das Dasein, die Schönheit und die Ordnung der Natur leiten auf den Gedanken an ein höheres Wesen. Bei dieser Betrachtung findet die gemeine Vernunft, wenn sie durch Er-

ziehung entwickelt, in Verehrung Gottes und in Vollbringung des Guten geübt, und besonders wenn sie willig geworden ist, Gott die gebührende Ehre zu geben, ihren Gott sehr leicht in der Natur. — Aber, *α)* wenn sie grübelt, kann sie ihren Gott in der Natur leicht verlieren. Beweis: manche Naturforscher. *β)* Wenn ferner die Vernunft im Dienste der Leidenschaft Frondienste tut, so kann sie ihren Gott in der Natur verlieren, und wird bei eintretender Übermacht des Bösen ihn wirklich verlieren. *γ)* Die aus der Natur gewonnene Kenntnis Gottes ist mehr eine Kenntnis, *dass* er sei, als *was* er sei. *δ)* Wenn die gemeine Vernunft sich Gott als heilig und gerecht denkt, so kann sie diese Begriffe nicht aus der körperlichen Natur genommen haben, sie nimmt sie, wissentlich oder unwissentlich, aus dem Geiste.

b) Daraus zieht S. den Schluss: Wenn die gemeine Menschenvernunft *α)* im richtigen Urteile schon geübt und durch Belehrung aufmerksam geworden ist auf die Wahrheit: Gott ist; wenn sie *β)* über die ganze sichtbare Welt als Kunstwerk nach dem Gesetze urteilt, nach welchem sie über jedes menschliche Kunstwerk urteilt und zu urteilen sich genötigt sieht; wenn sie *γ)* nicht in Grübelei und Unglauben verfällt; *δ)* durch keine Leidenschaft gehemmt; *ε)* durch Gewissenhaftigkeit fähig und bereit geworden, dem erkannten Gott die gebührende Ehre zu geben — so kann sie unter diesen Bedingungen in der Ordnung und Schönheit der Natur viele einleuchtende, überzeugende Spuren eines höheren Wesens finden, doch so, dass *α)* der Durst nach Erkenntnis Gottes durch diesen Vernunftglauben auf keine Weise ganz befriedigt werden kann, und so, dass *β)* der Mensch durch blosse Naturbetrachtung weder gegen eigenen, noch gegen fremden Zweifel, noch gegen die Sophistik der Leidenschaften gesichert sein dürfte.

Die eben entwickelte natürliche Gotteserkenntnis ist also sehr bedingt und unvollkommen, zudem abhängig vom Gewissen und von der Gewissenhaftigkeit, worin sie Halt und Stütze findet.

Den tiefen Eindruck, den die Natur in allen ihren Erscheinungen von jeher gemacht, zeigt nun S. an einer Reihe von Aussprüchen heiliger und profaner Schriftsteller alter und neuer Zeit.

Woher stammt nun die Gottesidee im Menschen? Der Mensch besitzt sie tatsächlich, aber die Natur kann sie ihm nicht geben. Zwar kann sich das Unsichtbare, Ewige in der sichtbaren, zeitlichen Natur abbilden und gleichsam sichtbar machen, und hat sich sichtbar gemacht (Röm. 1, 19 f.). Aber das Unsichtbare, Ewige wahrnehmen kann der Mensch nicht, ohne die Idee von dem Ewigen und Unsichtbaren schon in sich zu haben. Woher ist sie denn? Aus nichts ist sie nicht, denn aus nichts wird nichts. Auch hat sie der Mensch nicht ursprünglich aus sich gebildet, weil er erst durch diese Idee zum Menschen, zum vernünftigen Menschen wird. Also bleibt nur übrig: Die Idee von Gott kann ursprünglich nur von Gott kommen und setzt notwendig die Offenbarung Gottes voraus. Daher fasst unser Schriftsteller sein Urteil in die Worte zusammen, dass es im strengsten Sinne des Wortes keine Natur- und keine Vernunft-Religion gebe in dem Sinne, als wenn die Idee von Gott aus der Natur oder aus der Vernunft ohne Offenbarung des Göttlichen hätte kommen können.

6. Nunmehr geht die Darstellung über zur Prüfung der Kenntnis von Gott durch die Operationen der spekulativen Vernunft. Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie von Leibnitz bis auf Kant und Fichte zeigt dem Verfasser, dass auch das tiefste Forschen der Spekulation wider das ewige Sein Gottes keinen gültigen Beweisgrund aufbringen kann; dass aber anderseits kein menschliches Forschen das Sein und Wesen Gottes in seiner ganzen Fülle enthüllen kann. Wer also das unerklärliche Wahre nicht annehmen will, bis er es ganz erklärt hat, wird es nie erklären können, und doch mit den Erklärungsversuchen nie stillestehen wollen — also das Wahre nie annehmen können.

Die wahre Weisheit, im Unterschiede von blosser Wissenschaft, wird also still das Göttliche vernehmen, wo es sich offenbart; in festem Glauben verharren, wo es in heiliges Dunkel zurücktritt, und demütig das Göttliche anbeten, wo es sich in seiner ganzen Fülle als unermesslich ankündigt.

An die bei dieser Gelegenheit ausgesprochene Bezweiflung der Möglichkeit eines streng wissenschaftlichen Gottesbeweises eine Kritik anzuschliessen, ist hier nicht der Ort. Wir beschränken uns auf das schöne Zitat: „Wie es Instinkt des Tieres

ist, seine Nahrung zu suchen, so ist es Instinkt der Menschenvernunft, sich ihren Gott zu finden."

7. In der höheren Natur des Menschen, d. h. in seinem Bedürfnis nach Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit, liegt die Nötigung, an ein höchstes Wesen zu glauben.

a) Befriedigung des Wahrheitsbedürfnisses finden wir nicht in der sichtbaren Natur, die der Mensch nicht durchdringen kann; nicht in den Mitmenschen, die selbst nach Wahrheit fragen müssen; nicht in einem übermenschlichen, höhern, aber noch beschränkten, dem Irrtum unterworfenen Verstande, sondern nur in einem Wesen, das dieses Bedürfnis befriedigen *kann, will, wird* — und das ist Gott.

b) Wo finde ich die volle Kraft zur Vollendung der Heiligkeit? Nicht in der sinnlichen Natur, nicht in mir, nicht in meinen Mitmenschen, auch nicht in einem übermenschlichen, aber beschränkten Wesen, sondern allein in dem Wesen, das dieses Bedürfnis befriedigen kann, will und wird — und das ist Gott.

c) Die volle Befriedigung meines Durstes nach voller Seligkeit finde ich nicht in den vergänglichen Gütern der sinnlichen Lust, der Ehre, der Macht, des Reichtums, nicht in der Natur ausser mir, nicht in der Wissenschaft, nicht in der Freundschaft, nicht in der Tugend, die als solche Sache des Kampfes ist und zu leiden und zu entbehren bereit sein muss, auch nicht in einem übermenschlichen, doch beschränkten Wesen, sondern allein in Gott, der dem Bedürfnis volle Befriedigung schaffen kann.

8. Das sicherste Überzeugungsmittel aber vom Dasein Gottes ist die Regel: Lebe wie vor Gottes Auge, und du wirst nie zweifeln können, dass er ist. Daraus ergibt sich ohne weiteres die Quelle alles Unglaubens und zugleich das sicherste Bewahrungsmittel vor allem Unglauben an Gott. Beigefügt ist ein rührendes Gebet Fénelons, womit er seine Beweise vom Dasein Gottes schliesst, Worte, die besser sind, als viele demonstrationes a priori und a posteriori.

9. Dieser Abschnitt enthält eine Reihe von Lehrsätzen über das Verhältnis vom Wissen und Glauben mit Bezug auf Gott. Wir erwähnen nur folgendes: Nach S. gibt es kein vollständiges, philosophisches Wissen von Gott. Es ist Aufgabe der wahren Philosophie, die christliche Offenbarung in den Bereich

ihrer Betrachtung zu ziehen. Bis ein vollendetes philosophisches Wissen von Gott gesichert sein mag, wird es weise sein, die demütige Anbetung Gottes zu verbinden mit mannhaftem Ringen nach höherer Erkenntnis, mit ruhigem Prüfen dessen, was andere als philosophisches Wissen ausgeben, und vor allem mit treuem Festhalten an dem ewigen Evangelium Christi.

Eine Zusammenfassung des bisher Vorgetragenen ergibt folgendes: Unser Glaube hängt mit Gott zusammen *a)* durch unsere Idee von Gott, die nur von Gott gegeben sein kann; *b)* durch den Blick der gemeinen Menschenvernunft; *c)* durch die wissenschaftliche Vernunft; *d)* durch die höheren Bedürfnisse unserer Natur; *e)* durch unser Leben „vor dem Auge Gottes".

10. Als erste Folge der Gotteserkenntnis stellt sich heraus: So gewiss Gott ist, so gewiss ist es Pflicht, Gott anzuerkennen und zu verehren als Schöpfer, als Gesetzgeber, als Regierer, Richter und Vergelter, sowie ihn nachzuahmen durch reine Menschenliebe.

Die zweite Folge ist: In der Idee Gottes ist die Einigkeit des Wesens mitgegeben. Ebenso spiegelt sich in der physischen wie in der moralischen Welt die Einigkeit Gottes. Wie kamen aber dann die Menschen zur Vielgötterei? Antwort: *a)* Sie vermischten die Symbole der Gottheit (Sonne, Licht etc.) mit dieser selbst. *b)* Sie vergötterten die mancherlei Wohltäter, Erfinder etc. *c)* Sie vergöttlichten die verschiedenen Tugenden, wie Gerechtigkeit, Treue, Eintracht. *d)* Sie vermischten die Spuren der schaffenden, lenkenden, regierenden Gottheit in der physischen und moralischen Welt mit Gott selbst.

„Zwar", fügt S., wohl in Erinnerung an das Schillersche Gedicht, bei, „fehlt es nicht an Atheniensern, denen der griechische Götterstaat lieblicher erscheint, als der *Eine* Gott der Christen." Aber „meine Leser werden gebeten, die poetischen Lizenzen meiner Zeit nicht zu strenge zu nehmen".

11. Als dritte und vierte Folgerung erscheinen Unsterblichkeit und Freiheit des Geistes.

Wie der Vernunftinstinkt uns nötigt, an Einen Gott zu glauben, so leiten uns unsere höheren Bedürfnisse nach Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit, da sie ihre volle Befriedigung hier nicht finden können, zur Annahme, dass das Innerste im Menschen nicht mit dem Sterblichen stirbt. — Das Denkwür-

digste ist, dass gerade die besten und edelsten Geister in der Unsterblichkeit das Land der Klarheit, der Lauterkeit, des Friedens und der Verherrlichung sahen, dass sie darin den Tag der Vergeltung erblickten und eine stille Entscheidung der Natur und den Schlüssel aller Harmonie fanden (Cic., Quaest. Tusc. L, 1). — Verschiedene Analogien sprechen für diese Lehre. Mögen sie auch keine demonstrative Kraft haben, so sind sie doch jedenfalls geeignet, den schon lebenden Glauben an die Unsterblichkeit zu stärken. *a)* Wie die leibliche Geburt erst der Beginn des eigentlichen Lebens (und kein Sterben) ist, so ist das Ende des sinnlichen Lebens der rechte Anfang des freiern geistigen Lebens. Vgl. ferner das Entstehen des Schmetterlings. *b)* Gleichwie der Mensch vom Schlafe und aus der Ohnmacht wieder erwacht, so steht sein Geist auf aus dem Sterben der Ohnmacht und dem Schlafe des Todes. *c)* Wie die Sehgläser und Hörrohre Werkzeuge sind zur Wahrnehmung der Dinge, so steht der Körper im Dienste des Geistes. Dieser herrscht über seinen Leib z. B. in schwerer Krankheit. *d)* Wenn der Körper stirbt, so zerfällt nur die Hülle und die sichtbare Form. *e)* Die hier im Weltlauf anfangsweise vorhandene belohnende und bestrafende Gerechtigkeit findet erst im Jenseits ihre Vollendung.

Wenn S. am Schlusse dieser Auseinandersetzung sagt: „Am denkwürdigsten ist für mich die älteste Lehre aller Philosophie und aller Religion: dass die Menschheit, durch Sünde aus ihrem Urstande gefallen, in das Tierfell dieses Körpers eingehüllt ward, darin sie unzähligen Leiden, Feuerproben, Läuterungen ausgesetzt und zur Wiederkehr in ihren Urstand tüchtig gemacht werden soll“, so ist dies unklar, denn zur Idee des Menschen gehört der Leib so gut wie die Seele, und zwar im Urstande so gut wie nach dem Sündenfall. —

Die Freitätigkeit aber ergibt sich aus dem Exercitium nobile libertatis. Wer sich über die Notwendigkeit erhoben hat, der fragt nicht mehr, ob der Wille freitätig sein könne.

12. Nunmehr wendet sich die Betrachtung der zweiten Fundamentallehre zu: Jesus von Gott gesendet. Nach Feststellung des Begriffes der Offenbarung und ihrer verschiedenen Arten wird insbesondere die Frage erläutert, warum die göttliche Sendung Jesu die Fundamentallehre des Christentums genannt werde, und nicht vielmehr die Göttlichkeit Jesu. Wie

an vielen anderen Stellen seiner Werke, so betont S. dem damals herrschenden Rationalismus gegenüber auch hier seinen Glauben an die Gottheit Christi. „Die Lehre von der Göttlichkeit Jesu ist übrigens eine durchaus gewisse und höchst bedeutende Lehre des Evangeliums, die ich mit allen Christen von ganzem Herzen bekenne.“ Nur aus einem didaktischen Grunde wird die göttliche Sendung Jesu als Fundamentallehre des Christentums angegeben. Die Überzeugung: Jesus ist von Gott gesandt, geht nämlich im Gange des menschlichen Erkennens (als ratio cognoscendi) als eine frühere der Überzeugung: Jesus ist der wahre, eingeborene Sohn Gottes (als der ratio essendi), voran. Erst unter der Voraussetzung, dass Jesus göttlicher Gesandter ist, haben seine Lehren, auch die über seine gott-menschliche Person, göttliche und deswegen durchaus unwidersprechliche Autorität.

Die nun mitgeteilte Disposition enthält folgende Punkte:

A. Jesus ist in jeder Beziehung höchst würdig, als Gesandter Gottes angenommen zu werden.

B. Jesus hat seine Sendung vor seinen Zeitgenossen, vor seinem Volke wirklich und gültig bewiesen.

C. Die göttliche Sendung Jesu ist auch heutzutage noch für die nüchterne Vernunft unserer Zeitgenossen glaubwürdig.

D. Der Glaube an die göttliche Sendung ist gerade in der Zeit, in welcher die menschliche Vernunft wirklich am aufgehelltesten ist, oder wenigstens es zu sein glaubt, das grösste Bedürfnis des menschlichen Geschlechts — für die Gebildeten und die weniger Gebildeten.

E. Die göttliche Sendung Jesu beweiset sich an denen, die an ihn glauben und nach seiner Lehre leben, auf eine eigene und originelle Weise als Wahrheit.

A. 13. Die Vernunft findet *a)* in den Lehren Jesu, *b)* in seinem Leben und besonders in seinen Wundertaten, *c)* in seinen Schicksalen und in seinem ganzen Verhältnisse zu seinen Zeitgenossen und zum Menschengeschlechte nichts, was sie nicht mit dem Ideale eines göttlichen Gesandten vereinigen könnte, und findet darin alles, was sie in dem Ideale eines göttlichen Gesandten als wesentlich anzuerkennen genötigt ist.

a) Die einzelnen Lehren Jesu sind *α)* entweder durch sich selbst einleuchtende Lehren von Gott, von der Unsterblichkeit und von dem heiligen Gesetze in uns; oder *β)* solche Lehren, die in den genannten drei enthalten und ohne Mühe daraus ableitbar sind; oder endlich *γ)* solche, die zwar mit den vorgenannten im Zusammenhange stehen, den aber das menschliche Denken aus sich allein nicht würde gefunden haben.

α) Was Jesus von Gott und seinen Eigenschaften, sowie über die Unsterblichkeit lehrt, ist so, wie es sein müsste, wenn „Gott in Menschengestalt“ es ausgesprochen hätte.

14. Dasselbe gilt von dem heiligen Gesetz in uns, das seinem Inhalte nach Gottes- und Nächstenliebe ist. Das Wesen aller Gesetzeserfüllung ist die Reinheit der Gesinnung. Die äussere Probe der inneren Gesetzeserfüllung ist der lautere Lebenswandel. Das Muster aller Gesetzeserfüllung sind Gott (Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist [Matth. 5, 48] und Christus (Liebet einander, wie ich euch geliebt habe [Joh. 15, 12]).

β) Das unverkennbare Gepräge des Göttlichen zeigen auch die aus den eben genannten abgeleiteten Lehren Jesu, insbesondere die Lehre von der Verehrung Gottes (vgl. Heidentum und Judentum), von der Gerechtigkeit, der Demut, der Selbstachtung, die lieber den Verlust der ganzen Welt erdulden, als sich die geringste Selbstverschuldung zuziehen will (Matth. 16, 26), die sich aber auch nie trennt von der Liebe, von der Menschlichkeit gegen Beleidiger, von der Friedfertigkeit (Matth. 5, 9), von der Heiligung der Geschlechtsneigung (Matth. 5, 27 ff.), vom Gebrauche irdischer Güter, von der Seligkeit der Seinen, die die Zuversicht in sich tragen, dass ihre Namen im Himmel aufgeschrieben sind, und von wahrer Tapferkeit, indem das Beispiel Jesu und seiner Heiligen uns lehrt, für Wahrheit und Gerechtigkeit mutig zu leiden und zu sterben.

15. *γ)* Gerade das Positive des Christentums, d. i. jene Lehren, Einsetzungen, Anstalten, die durch die Offenbarung Gottes in Christus *gesetzt* sind und deshalb positiv heissen, haben gotteswürdigen Charakter, weil sie uns auf das Radikalböse im Menschen, d. h. auf seine Trennung von Gott, aufmerksam machen, aber auch die Mittel zur Besserung darbieten.

Sowohl in seinen einzelnen Lehren wie auch als Ganzes betrachtet, erscheint das Christentum in seiner Gotteswürdig-

keit. Die *Eine* Zentrallehre des Christentums, worin alle übrigen enthalten sind, lautet: Die Menschheit kam rein aus Gottes Hand, blieb nicht in diesem Urstande, wird aber erlöst durch Christus.

16. Diese Vorlesung entwickelt näher die Lehre Jesu von *a)* der Würde, *b)* dem Verfalle und *c)* von der Restauration der menschlichen Natur und sodann die Lehre von den vornehmsten Schicksalen unseres Geschlechtes.

a) Nach Jesu Lehre erhellt die Würde der Menschennatur *α)* aus ihrem Ursprunge; *β)* aus ihrer Urbestimmung, die Vollkommenheit des himmlischen Vaters zu erreichen; *γ)* aus der Hingabe des Besten, des Eingeborenen, für das Heil der Menschheit; *δ)* aus dem Besitze der Freiheit, in den sie durch Christus wieder zurückgebracht werden soll (Joh. 8, 31 ff.), sowie aus der Einigung mit Gott, die sie hienieden schon durch Christus erringen soll (Joh. 14, 16 ff.; 17, 21 f.); *ε)* aus der Herrlichkeit nach diesem Leben (Matth. 5, 8; Joh. 14, 23; 10, 28); *ζ)* aus dem Erbrecht der Kinder Gottes; *η)* aus der Vatersorge Gottes für sie; *ϑ)* aus der Engelpflege, der sie anvertraut ist (Matth. 18, 10), und aus den Pflichten, die der Erwachsene gegen die durch positive Lasterhaftigkeit noch nicht verdorbenen Kinder hat (Matth. 18, 3 ff.).

b) Der Verfall der Menschennatur erweist sich *α)* aus dem ursprüngliehen Abfall des Menschen durch die Verführung dessen, der ein Vater der Lüge und ein Mörder von Anbeginn ist (Joh. 8, 44 f.); *β)* aus der fortdauernden Aussaat des Bösen durch den feindlichen Sämann (Matth. 13, 24 ff.); *γ)* aus den Schicksalen des guten Samenkorns (Matth. 13, 1 ff.); *δ)* aus der Verdrängung der göttlichen Gebote durch Menschensatzungen (Matth. 15, 3 ff.); *ε)* aus der Abweichung von den ursprünglichen Einrichtungen Gottes, z. B. bezüglich der Ehe (Matth. 19, 8); *ζ)* aus der Widersetzlichkeit gegen die ausserordentlichen Anstalten Gottes zur Besserung der Menschen, z. B. aus der grausamen Behandlung der Boten Gottes (Matth. 21, 33 ff.); *η)* aus der totalen Versunkenheit im Zeitlichen (Matth. 19, 23 f.); *ϑ)* aus dem Unvermögen des fleischlichen Gemütes, Früchte des Geistes zu zeugen (Joh. 3, 6) und aus der Notwendigkeit der Sinnesänderung (Luk. 13, 3 ff.).

c) Die Lehre Jesu von der Wiederherstellung ist die Verheissung: Gott tut, was kein Mensch tun kann, und die Aufforderung: Mensch, tue, was du kannst. —

Desgleichen ist Zeugin und Bürgin des Gotteswürdigen die Lehre Jesu von den Schicksalen unseres Geschlechts. *α)* Nur durch den hl. Geist kann die gefallene Menschheit regeneriert werden; *β)* im Menschengeschlecht ist ein Kampf zwischen Licht und Finsternis; *γ)* das Menschengeschlecht bleibt in steter Vermischung der Guten und Bösen, aber es kommt der Tag des Triumphes und die Erscheinung des Menschensohnes; *δ)* das Reich Gottes oder die Kirche wird der Geist Christi nie verlassen; *ε)* wer immer Christi Wort bewahrt, hat hier schon ewiges Leben (Joh. 5, 24); *ζ)* nicht nur der einzelne Jünger, sondern das ganze Geschlecht wird durch Christus vom Tode erweckt, wird gerichtet und empfängt Vergeltung.

17. Wie der Lehr*inhalt* gotteswürdig, so ist auch die Lehr*weise* Jesu eines göttlichen Gesandten wert.

Er lehrte durch sich und sagte *die* Wahrheit dem, dort und so, welche und wem und wo und wie sie zu sagen nötig war. Er lehrte in Gleichnissen, um das Himmlische für das arglose Auge der Nathanaele zu enthüllen und für das Schalksauge des Pharisäismus zu verhüllen. Er lehrte stets hinweisend auf das Tun. Er lehrte allen Menschen verständlich, sein Wort besiegelnd mit Taten und seine Taten mit seinem Tode.

Er lehrte durch seine ersten Freunde, aber erst nachdem er sie drei Jahre vorgebildet hatte. Er lehrte und lehrt durch seine fortdauernde Kirchenanstalt, der er seinen Beistand verheissen hat.

Wie im Lehrinhalt und in der Lehrweise, so offenbart sich das Göttliche der Lehre Jesu auch in den unausbleiblichen Folgen derselben. Diese sind sittliche Besserung und volle Beruhigung des Herzens für den Einzelnen und für die Gesamtheit.

18. „Freimütige Erinnerungen an meine Zeitgenossen“ nennt S. den Abschnitt, worin er zunächst auf den Zusammenhang zwischen Evangelium und Philosophie hinweist, die beide nach Wahrheit im Denken, nach Lauterkeit im Wollen, nach Selbständigkeit im Handeln streben. Zweitens erinnert S. an den Zusammenhang zwischen Evangelium und Humanität. Das Christentum *ist* die Religion der Humanität, wie er gegenüber der damals herrschenden Aufklärung ausführt. Die dritte Erinnerung bezieht sich auf den Zusammenhang des Planes Jesu

mit der höheren Sendung seiner Person. Er wollte das Reich Gottes auf Erden für alle Menschen und alle Zeiten gründen. Und dieser durchaus einzige Gedanke trägt offenbar das Gepräge des Göttlichen. „Eins mit dem Vater, lehrte er nur dessen Wort, vollbrachte nur dessen Willen."

b) 19. Die Gotteswürdigkeit des *Lebens* Jesu erweist sich in seinem Wollen und Tun, wie in seinem Nichtwollen und Nichttun, sowie im Leiden des Widrigen, unzertrennlich vereint mit Gutestun.

20. So gotteswürdig das Leben Jesu als Ganzes, sind es auch seine Wunder, man mag das *Vermögen*, Wunder zu tun, oder die *einzelnen Taten*, welche, oder die heiligen *Zwecke*, wozu, oder die *Art*, wie sie geschahen, oder die *Folgen*, die damit verbunden waren, erwägen. Indem S. diese Punkte im einzelnen beleuchtet, entwickelt er seinem wunderscheuen Zeitalter gegenüber eine Theorie der Wunder und im Anschlusse daran der Weissagungen.

21. Gotteswürdig sind auch die besonderen Einrichtungen Jesu, die Sakramente, die den Bedürfnissen der Menschheit entsprechen, was S. in schönen Ausführungen nachweist.

c) 22. Endlich ist Jesus höchst würdig, als Gesandter Gottes anerkannt zu werden in Hinsicht auf seine Schicksale, seine Empfängnis und Geburt, seinen Tod und seine Auferstehung etc. Diese harmonieren mit den grossen, im N. T. deutlich angegebenen Absichten Gottes, die Jesus ausführen sollte, sie harmonieren mit sich selbst (z. B. Leiden — Verherrlichung), mit der Person und den Lehren Jesu, nicht minder mit den Bedürfnissen der Menschheit, den Weissagungen der Vorzeit (Genesis 12, 3; Isaias 53, 7) und den Winken seiner besseren Zeitgenossen (Joh. 1, 29 ff.; Luk. 2, 34 f.). Und diese vollständige Harmonie ist ein Zeichen der Wahrheit und Gotteswürdigkeit.

23. Jesus hat seine göttliche Sendung vor seinen israelitischen Zeitgenossen wirklich und gültig erwiesen, *α)* indem er seine göttliche Sendung selbst bezeugte; *β)* indem er auf das gültige Zeugnis des Johannes sich berief; *γ)* durch seine Wunder.

α) Jesus *musste*, wenn er wirklich von Gott gesendet war, dies von sich bezeugen; denn sonst konnte er ja nicht fordern, dass sein Wort als Gottes Wort respektiert werde. Wenn nun Jesus seine Sendung wirklich bezeugt hat, so ist sein Zeugnis höchst glaubwürdig, denn in seinem untadeligen Leben zeigte

er keine Spur von Heuchelei oder Leichtsinn. Anderseits hat er in seiner Lehre so viel Scharf- und Tiefsinn, in seinem Leben und Leiden so viel Ruhe und Gelassenheit bewiesen, dass der Verdacht ausgeschlossen ist, er sei von sich selbst getäuscht oder von andern betrogen worden. Jesus hat nun in der Tat ein solches Zeugnis von sich abgelegt (namentlich im Evang. nach Johannes), es endlich feierlich vor Gericht bestätigt und beschworen, sowie sein Bekenntnis mit dem Tode besiegelt.

β) 24. Das vierfache Zeugnis Johannis von Jesus (Joh. 1, 15 ff.; 1, 29 ff.; 1, 35 f.; 3, 27 ff.) als dem besondern Gesandten und eingeborenen Sohne Gottes ist gültig, weil es dessen ganzer Beruf war, vom Lichte zu zeugen (Joh. 1, 6 ff.), weil er von Gott dazu gegeben (Luk. 1, 15 ff.) und erzogen war (ibid.), weil er durch das Wort des Herrn ausdrücklich dazu aufgefordert wurde (Luk. 3, 1 ff.) und weil er durch göttliche Offenbarung davon unterrichtet wurde, wer Jesus wäre (Joh. 1, 33). Dazu kommt, dass keine Menschenfurcht, keine Eitelkeit, kein Eigennutz, keine Bequemlichkeit, keine Einbildungskraft und kein Enthusiasmus ihn bestimmen konnte, mehr zu sagen, als an der Sache war. In der Tat fand das Zeugnis des Johannes wirklich Glauben und erweckte allgemeine Sensation. Ist aber das Zeugnis gültig, so war Jesu Berufung darauf berechtigt.

γ) 25. Jesus hat seine Sendung durch Wunder seinen Zeitgenossen bewiesen. Hier finden wir zunächst eine Ausführung über die Beweiskraft der Wunder. Nicht allein, sondern erst in Verbindung mit der Lehre und dem Charakter Jesu sind sie beweisend. Sie machen die Hauptprobe, das Vollbringen des Erkannten, nicht entbehrlich. Sie sind kein Beweis für jeden Menschen, namentlich nicht für den durch falsche Spekulation irre gemachten Kopf. Bringen sie, auch in Verbindung mit den übrigen Beweisen, kein Wissen hervor, so weisen sie doch auf Höheres hin und wecken den schlafenden Glaubenssinn. Am allerwenigsten kann ein einzelnes Wunder, ausser der Verbindung mit den übrigen Taten Jesu, die Sendung Jesu beweisen. Wer aber die vier Evangelien für glaubwürdig hält, die Würde des Charakters und der Lehre Jesu fühlen kann, dabei die erwähnte Hauptprobe nicht scheut, der könnte in den Wundern überwiegende Gründe finden, an die göttliche Sendung Jesu zu glauben.

Nunmehr untersucht S. die damals und auch heute noch recht zeitgemässe Frage, woher der gelehrte (oder ungelehrte) Ekel komme, den sein Zeitalter an den Wundern Jesu genommen habe. Den Grund findet er bei einigen in der Anmassung des Verstandes, bei anderen in der Eingenommenheit des Willens, die sich gerne in den Mantel der Vernunft kleidet und dem Verstande die Aufgabe vorschreibt, das Christentum lächerlich zu machen, bei vielen im Hangen an der Autorität, weil es Mode ist, an keine Wunder zu glauben.

26. Die Beweiskraft für die Sendung Jesu, die seine Wunder in den Augen seiner Zeitgenossen haben konnten, liegt zunächst darin, dass er sich vor dem Volke, vor seinen vertrautesten Jüngern beim letzten Abendmahle und vor den Johannesjüngern darauf berufen hat. Es haben ferner viele Zeitgenossen um der Wunder willen an ihn geglaubt, d. h. die Sendung Jesu war ihnen um der Wunder willen subjektiv gewiss. Dieser Glaube an die Sendung Jesu, um seiner Wunder willen, war höchst vernünftig, d. h. Jesus hat seine Sendung nicht nur auf eine geltende, sondern auch auf eine gültige Weise dargetan, m. a. W. die Wunder konnten seine Sendung den Zeitgenossen objektiv beweisen. Viertens kann ein einziges bestimmtes Wunder, als Beispiel angeführt, die Überzeugungskraft der Wunder Jesu so dartun, dass hundert Einwürfe wider die Wunder überhaupt verschwinden, sobald man ihren Gehalt an einer bestimmten Tatsache prüft. Ausführlich wird dies gezeigt an der Auferweckung des Lazarus. —

27. Dieses dreifache Zeugnis wurde bestätigt und sein Eindruck verstärkt *α)* durch die Auferstehung Christi; *β)* durch die Erfüllung der vornehmsten Weissagungen Jesu bei denen, die sie erlebten; *γ)* durch die Wunder an den Jüngern Christi und durch die Jünger Christi.

α) Die Schriften des A. T. haben die Auferstehung des Messias vorausgesagt (Ps. 15, 10). Dasselbe hat der Heiland getan. Jesus war wirklich tot und ging am vorher bestimmten Tage lebendig aus dem Grabe hervor.

Der entschiedenste Unglaube der Jünger, besonders des Thomas, wurde durch das Schauen der Wahrheit überwunden. Jesus erschien nach der Auferstehung wiederholt den Jüngern. Diese Zeugen wurden auch Augenzeugen seiner Himmelfahrt; nach Jerusalem zurückgekehrt, empfingen sie, der Verheissung

Jesu gemäss, den hl. Geist und wurden also durch diesen Beweis von dem Leben Jesu des Gekreuzigten überzeugt. Die Jünger Jesu legten öffentlich Zeugnis ab von der Auferstehung Jesu und machten diese zur Grundlage ihrer Lehrverkündigung. Im Namen des auferstandenen Heilands heilen Petrus und Johannes einen Lahmgeborenen. Endlich sind durch das Wort von der Auferstehung Jesu und den Glauben daran alle die ersten christlichen Gemeinden gestiftet worden.

28. Der Eindruck, den die Wunder Jesu auf seine Zeitgenossen machten, wurde bestärkt durch die *Weissagungen* Jesu, besonders bei denjenigen unter seinen Zeitgenossen, die ihre Erfüllung erlebten. S. zeigt dies auf Grund der Evangelien und des Berichtes des jüdischen Schriftstellers Flavius Josephus an der denkwürdigen Prophetie, die die Zerstörung Jerusalems und das Schicksal der jüdischen Nation vierzig Jahre vorher verkündigte.

B. 29. Die Wahrheit der höheren Sendung Jesu wurde durch die Bekehrung des Saulus in der Ansicht der ersten Christen neu bestätigt. In bezug auf die Aussage Pauli über seine Bekehrung gibt es für die nüchterne Vernunft nur ein doppeltes Entweder — Oder. *a)* Entweder war er ein Betrüger oder ein Selbstbetrüger. *α)* Es lässt sich aber kein Beweggrund ausfindig machen, warum er einen solchen Betrug hätte organisieren sollen. Er konnte nicht die Hoffnung hegen, zeitliche Güter, Ansehen, Gewalt dadurch zu erlangen, oder Gelegenheit zu bekommen, seine Leidenschaften zu befriedigen. Er kann auch keinen sog. frommen Betrug verübt haben, denn er hätte dadurch über sich und die Neubekehrten nur Unglück gebracht. Wenn er ihn doch hätte ins Werk setzen wollen, so hätte er durch die von ihm gebrauchten Mittel in der Ausführung unmöglich fortkommen können. *β)* Er war auch kein Selbstbetrogener, denn er war weder unwissend, noch leichtgläubig, noch eitel. *b)* Entweder muss er von anderen betrogen worden sein, was nicht denkbar ist, oder es muss dasjenige, was er als Ursache seiner Bekehrung angibt, *wahrhaftig* geschehen, folglich die Lehre Jesu Gottes Wort sein.

C. 30. Die göttliche Sendung Jesu ist auch heutzutage noch für die nüchterne Vernunft unserer Zeitgenossen durchaus glaubwürdig, indem die Wunder Jesu, z. B. die Auferweckung des Lazarus, und seine Weissagungen, z. B. von der Zerstörung

Jerusalems, ihre Bedeutung behalten. Konnten sie auf die Zeitgenossen kräftiger wirken, so haben wir einen Ersatz dafür in dem Grossen, das die Lehre und Kirche Christi seit Jahrhunderten in allen Weltteilen gewirkt hat. In diesem Zusammenhang erläutert S. die Frage, warum es jetzt kein Wunder mehr gebe. Seine Argumentation findet ihren Ausdruck in den beiden Distichen:

De miraculis Christi. In incredulos.

Non tibi tanta fides, facere ut miracula possis,
Tanta nec, ut possis credere facta, fides.

Cessatio miraculorum.

Abbreviata Dei, siquidem miracula cessant,
Est manus? An potius nostra minuta fides?

D. Der Glaube an die göttliche Sendung Jesu ist gerade in der wirklich oder bloss vermeintlich aufgeklärten Jetztzeit (dies gilt sowohl für die Zeit Sailers als noch mehr für unsere Gegenwart) ein wahres Bedürfnis für die Mehr- und für die Mindergebildeten. Für die ersteren, denn entweder haben sie den Glauben an Gott und Unsterblichkeit gerettet, dann finden sie darin eine wirksame Hülfe gegen den Unglauben, oder sie haben ihn nicht gerettet, dann kann die blosse Achtung für den reinen Charakter Jesu für sie ein Leitfaden werden, um den Rückweg zum verlassenen Glauben an Gott und Unsterblichkeit zurückzukehren.

Aber auch für die mindergebildeten Köpfe ist der Glaube an die göttliche Sendung Jesu ein Bedürfnis, um sich im Glauben an das Göttliche zu halten und fortzubilden. Denn einerseits können sie nicht in die Tiefe dringen, anderseits haben sie schon selbst zu denken angefangen und begnügen sich daher nicht mit dem ruhigen Glauben der nicht grübelnden Gewissenhaftigkeit.

E. 31. Die Wahrheit des Christentums lässt sich endlich dartun aus den schon gemachten Erfahrungen und aus der bleibenden Erfahrbarkeit. Erfahrungsgemäss bewirkt das lebendige Christentum in seinen wahren Bekennern lauteren Sinn, hohen Frieden, heiligen Wandel, die aus Gott sind. „Wer meine Lehre hält, wird inne werden, ob sie aus Gott ist." Darum schliesst S. diesen Abschnitt mit der Aufmunterung: „Also will ich die Hauptprobe von der Wahrheit des Christentums an mir

machen ... Ich will nach der Lehre Jesu leben, um inne zu werden, ob sie aus Gott ist."

32. Der dritte Abschnitt des zweiten Teiles enthält *die Fundamentallehre des katholischen Christentums:* „Was sich als Lehre Christi, als Gottes Wort an die Menschen durch den Charakter der *Katholizität* ankündet, ist als Lehre Christi, als Gottes Wort an die Menschen anzusehen." Teilweise im Anschlusse an Möhler (Prinzip des Katholizismus, 56 ff.) und mit Anführung vieler Väterstellen wird hier das sog. katholische Formalprinzip erörtert: Schrift und Tradition. Nur ein paar Sätze: Die Kirche ist in ihren ersten Gemeinden durch die lebendige Predigt der Apostel, vor der Abfassung und Sammlung der neutestamentlichen Schriften, gegründet worden. Nach dem Tode der Apostel war das Depositum fidei catholicae, wie es in den ältesten Symbolen zusammengefasst war, die norma s. regula fidei. Dieser katholische Glaube wurde bewahrt und gelehrt von der Einen ganzen Kirche: custos, magistra fidei catholicae. Wenn also schon die Schriften des N. T. nicht das eigentliche Glaubensprinzip der ersten Christen waren, so wurden sie doch der Kirche in dem Masse, als sie bekannt, gesammelt, vorgelesen und ausgelegt worden sind, die ältesten geschriebenen Belege des mündlich verbreiteten apostolischen Glaubensbekenntnisses. Die hl. Schrift des N. T. selber ist nichts anderes, als eine geschriebene apostolische Tradition. Jede Auslegung der hl. Schrift, die nicht vom Inhalt und Geiste der apostolischen Tradition ausgeht, ist ein brotloses, sich und die Schrift selber zerstörendes Kunstwerk. — Was in diesem Zusammenhang S. von der römischen Kirche sagt, ist zwar durchaus dem vatikanischen Doppeldogma entgegengesetzt. Wenn es richtig verstanden wird, beweist es höchstens den Primat. Es lässt sich aber anderseits nicht verkennen, dass solche Äusserungen, aus dem Zusammenhang genommen, einseitig aufgefasst und missdeutet, bei oberflächlicher Betrachtung eine Handhabe für eine Überspannung des Primates abgeben können. —

Vergleichsweise sei noch folgendes erwähnt. S. sagt: „Es erhellt, dass man nicht die älteste apostolische Tradition der ganzen Kirche aus den späteren Traditionen einzelner Gemeinden, sondern den Wert dieser aus dem Werte jener bestimmen müsse."

Zwei massgebende neukatholische Dogmatiker, J. B. Heinrich und M. J. Scheeben, tragen dagegen, was zum lehrreichen Vergleich dienen möge, folgende Anschauungen vor: „Was *gegenwärtig* von der lehrenden Kirche, d. h. von dem apostolischen Stuhle und dem ihm verbundenen Episkopate, als eine geoffenbarte Wahrheit gelehrt und demgemäss von der ganzen Kirche geglaubt wird, ist göttlich-apostolische Überlieferung, wenn dieselbe auch nicht durch eine förmliche Lehrentscheidung ausgesprochen ist." In einer Anmerkung heisst es: „Die universalitas einer Lehre oder Einrichtung beweist also von vornherein deren antiquitas. Was die Kirche jetzt allgemein lehrt und glaubt, davon haben wir die Glaubensgewissheit, dass es seit der Apostelzeit immer, wenigstens implicite, gelehrt und geglaubt wurde" [1]).

In ganz gleichem Sinne äussert sich Scheeben: „Es genügt vollkommen, wo dieselbe vorhanden ist, die notorische, a fortiori die durch vollgültiges Urteil festgestellte kirchliche Tradition der *Gegenwart*, welche ipso facto das Dasein der bisherigen, wenn auch vielleicht mehr oder weniger latenten, Tradition so präskribiert, dass der Katholik nicht daran zweifeln darf, und für ihn die direkte Erkenntnis der früheren Tradition nur mehr wissenschaftliche Bedeutung hat" [2]).

„Da der apostolische Stuhl das Fundament der Kirche, vor allem bezüglich des Glaubens ist, und mit ihm notwendig alle rechtgläubigen Bischöfe und Christen übereinstimmen, so bildet die Lehre und der Glaube der römischen (Lokal-) Kirche schon für sich allein einen vollgenügenden Beweis der apostolischen Überlieferung" [3]).

Nachdem somit die auch von S. betonte Traditionsregel vernichtet, und an die Stelle der Tradition „die katholische Überzeugung", „die öffentliche Meinung", „der Sinn der Gläubigen", „die allgemeine Anschauung der Schule" getreten ist [4]), fasst Heinrich ganz richtig das eigentliche Prinzip des Vatikanismus

---

[1]) Heinrich, Dogmatische Theologie, II, 66.

[2]) Scheeben, Handbuch der kath. Dogm., 1. Bd. Freiburg i. B. 1873, Nr. 362.

[3]) Heinrich, a. a. O., S. 70. Ebenso entschieden, nur etwas umständlicher, spricht Scheeben dieselbe Behauptung aus a. a. O., Nr. 332 ff.

[4]) Die Belege s. bei Friedrich, Gesch. d. Vat. Konzils, III, 291 ff., 280.

in die Worte zusammen: „Es genügt eine päpstliche Kathedralentscheidung zum vollen Beweise der katholischen Tradition“ [1]).

S. sagt — die Anwendung ergibt sich von selbst —: „Es erhellt, dass jede Konfession, die ihr Glaubensprinzip von der apostolischen Tradition unabhängig macht, den Keim der Verwesung in sich trage, und wenn sie eine Weile Bestand hat, nicht durch ihr inneres Prinzip bestehe, sondern nur durch äussere Gründe zusammengehalten werden müsse.“

33. 34. Der *zweite* Teil der Religionslehre umfasst die *Sittenlehre.* Die ganze Sitten- und Tugendlehre ist im Geiste Christi und seiner Apostel die Liebe gegen Gott und den Nächsten als das höchste und das ganze Gesetz. Was sich bei der Glaubenslehre zeigte, erweist sich auch hier. Wie jene, so ist auch die Tugendlehre göttlichen Charakters, wir mögen ihre Abkunft, oder ihren Inhalt, oder ihre Verständlichkeit und Wirksamkeit betrachten.

35. Die letzte Vorlesung enthält als *dritten* Teil der Religionslehre die *Lehre von der Hoffnung oder die Seligkeitslehre.* Das, was volle *Beruhigung* in Hinsicht auf die Vergangenheit, überlegenen *Mut* in Hinsicht auf die Gegenwart, und *Heiterkeit* in Hinsicht auf die Zukunft und Ewigkeit in sich fasst, ist die Hoffnung des Christen auf Gott, der die Liebe ist. Wo diese Gemütsverfassung herrscht, da sind die wahren, besten und unsterblichen Freuden bereitet, da werden die peinlichen und am gewissesten die peinlichsten Leiden (die durch die drei höllischen Mächte, durch Hab-, Genuss- und Herrschsucht kommen) erspart, die unvermeidlichen Leiden aber werden aufs leichteste getragen und selbst in eine Freudenquelle verwandelt. —

Zusammenfassend sagt S. am Schlusse: Das Christentum ist als Religion vollkommen, ist höchste Weisheit, höchste Heiligkeit, höchste Seligkeit des Menschen. Als Religionslehre ist es göttlich. Als Glaubenslehre verdient es den Respekt der Völker und die tiefste Verehrung der Denkenden. Als Sittenlehre ist

---

[1]) A. a. O., S. 75. Es ist darum auch ganz unberechtigt, wenn Scheeben, a. a. O., S. 157, Anm., sich so sehr gegen das Wort: La tradizione son' io sträubt. Über einen weiteren Versuch, die Geschichte dieses Vorfalles zu verwirren und ihn schliesslich ganz abzuleugnen, siehe: J. Friedrich, Einige Bemerkungen zu des Jesuiten Granderath Gesch. d. Vat. Konzils, in dieser Ztschr., Jhrg. 1909, Nr. 66, S. 219 ff.

es mehr als eine blosse Vermittlung der wahren Freiheit und der Gleichheit des Sinnes, es ist, abgesehen vom Einfluss auf die öffentliche Ordnung und Wohlfahrt, in den Resultaten so sicher und in den Grundlehren so unvergleichbar, dass keine Spekulation dagegen ankommen kann. Als Seligkeitslehre ist es original und einzig, indem es zwischen Epikureismus und Stoizismus einen Mittelpunkt der Seligkeit aufstellt, in dem Tugend und Freude, Weisheit und Genuss, höchste Würde und höchste Wonne Eines sind. Überhaupt ist die christliche Religionslehre unersetzlich durch die Politik, durch die Vernunft, durch jede andere Religionslehre, und so gegründet, dass es auch den Unglauben und die Verachtung überleben wird.

An die Grundlehren der Religion schliessen sich, als eine lehrreiche Ergänzung derselben, drei Hefte an: „*Reliquien, das ist: auserlesene Stellen aus den Schriften der Väter und Lehrer der Kirche.*“ Das erste Heft enthält zumeist Auszüge aus Augustinus, sodann Stellen aus verschiedenen Schriftstellern, von Justinus dem Philosophen angefangen bis Bonaventura. Im zweiten Hefte finden wir wieder Auszüge aus Augustinus, sodann solche aus Ambrosius. Im dritten Hefte kommen: Clemens Alexandrinus, Irenaeus, Augustinus, Cyprian, Bonaventura zu Worte. Seinen das Original getreu wiedergebenden und leicht lesbaren Übersetzungen hat S. Überschriften und einleitende Bemerkungen beigefügt, die in hohem Grade geeignet sind, das Verständnis der verschiedenen Aussprüche zu fördern. Sowohl wer Belehrung, als wer Erbauung sucht, wird in den „Reliquien“ beides finden.

In einem „Nötigen Vorwort“ zum dritten Hefte hatte S. neben dem erwähnten doppelten Hauptzwecke als weitere Absicht bei der Veröffentlichung eine apologetische Tendenz angegeben und konnte bei einer neuen Auflage die Erreichung seines Zweckes begrüssen. Passend schliesst sich daher in der Gesamtausgabe hier an die bei seinem Eintritt ins 70. Lebensjahr verfasste, mit dem Motto: Tempus tacendi et tempus loquendi, Eccles. III, 7 versehene Erklärung in lateinischer und deutscher Sprache „De se ipso“, worin er gegenüber den auf ihn gerichteten Angriffen seine gläubige und kirchliche Gesinnung darlegt. Daraufhin gab man in Rom den bisherigen Widerstand auf, und S. gelangte zu den höheren Kirchenämtern.

Wie der Verfasser in der Vorrede zur ersten Ausgabe vom Jahre 1797 angibt, war die Wahrnehmung, dass manche die Lehre von der Verehrung der Heiligen für unwahr oder wenigstens für unnütz hielten, ja wohl gar behaupteten, dass sie schädlich und der christlichen Frömmigkeit nachteilig sei, die Veranlassung zur Abfassung der Schrift: *Ecclesiae Catholicae de Cultu Sanctorum Doctrina.* Um dieser Abhandlung, die der Herausgeber zu den lehrreichsten und besten Schriften Sailers rechnet, eine weitere Verbreitung zu geben, hat Widmer ihr eine deutsche Übersetzung beigefügt. Inhalt, Zweck und Einteilung sind folgende. Der erste Teil ist *historischen* und *dogmatischen* Charakters und enthält eine Darstellung und Zergliederung der katholischen Lehre; der zweite, welcher die Wahrheit und Nützlichkeit dieser Lehre hervorhebt, könnte füglich der *philosophische* Teil genannt werden.

A. I. In der Lehrentwicklung stützt S. sich durchaus auf das Dekret des Tridentinums in seiner 25. Sitzung über die Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder. Die Darlegung lässt sich in folgende Sätze zusammenfassen. War von jeher die Verehrung der Heiligen unbestritten, so erhob sich von verschiedener Seite Widerspruch gegen ihre Anrufung. Über die Verehrungsweise der Heiligen nun, welche auch ihre Anrufung in sich fasst, stellt der Kirchenrat zwei Hauptsätze auf: 1. Die Heiligen, welche mit Christus herrschen, bringen ihre Gebete für die Menschen Gott dar; 2. die Heiligen anzurufen, ist gut und nützlich. Die Anrufung ist gut, oder, was dasselbe ist, erlaubt und geziemend. Erlaubt, denn die Anrufung der Heiligen ist *a)* rein von jedem Makel des Götzendienstes, *b)* in keinem Widerspruche mit dem Worte Gottes, *c)* in keinem Gegensatz mit der Verehrung des einzigen Mittlers zwischen Gott und dem Menschen; denn sie tut *α)* weder den Verdiensten Christi, *β)* noch dem Vertrauen der Christen, womit sie alles Gute von Gott dem Vater erwarten, *γ)* noch der Macht und Herrlichkeit Jesu Christi, gemäss welcher er über alle Himmel erhoben ist, irgendeinen Abbruch. Geziemend ist die Anrufung, weil sie in Übereinstimmung steht mit den Gesetzen der Sittlichkeit. Mit deutlichem Worte ist bestimmt: *a)* die Wohltaten werden von Gott durch seinen Sohn Jesum Christum gegeben; *b)* Jesus Christus ist unser einziger Erlöser und Heiland; *c)* die Heiligen beten für uns, und es ist nützlich, sie um ihre Fürbitte anzurufen. —

Was die Verehrung der Reliquien angeht, so gibt das Konzil zwei Gründe dafür an und setzt zwei Bedingungen fest, unter denen allein sie gestattet ist. *a)* Man soll die Leiber der Heiligen verehren, weil sie lebendige Glieder Christi gewesen, Tempel des hl. Geistes, von welchem sie den Namen heilige Leiber erhalten haben. In den Gliedern Christi wird also Christus verehrt, und in den Tempeln des hl. Geistes der hl. Geist. Man soll sie ferner verehren, weil sie bestimmt sind, von Christus zum ewigen Leben auferweckt und verherrlicht zu werden. *b)* Die Bedingungen aber sind: es muss sich um wahre Heilige und um echte Reliquien handeln. —

Bezüglich der Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen werden drei Regeln aufgestellt. Man soll sie in den Kirchen haben und ihnen die gebührende Achtung und Verehrung erweisen, nicht, als wenn man glaubte, dass in denselben etwas Göttliches oder eine Kraft enthalten sei, welche sie der Verehrung würdig machte; oder weil man von denselben etwas erflehen oder auf die Bilder vertrauen sollte, wie ehemals die Heiden, welche auf Götzenbilder ihre Hoffnung setzten; sondern weil die Ehre, welche den Bildern erwiesen wird, auf die durch sie abgebildeten Urbilder bezogen wird, so dass wir vermittels der Bilder Christum anbeten und die Heiligen verehren. —

Neben diesen positiven Aussprüchen wurde zu Trient auch für die Beseitigung eingeschlichener Missbräuche gesorgt und der Entstehung neuer Missbräuche vorgebeugt. Denn es wurde angeordnet: *a)* dass aller Aberglaube bei Anrufung der Heiligen, bei Verehrung der Reliquien und beim Gebrauche der Bilder aufgehoben werde; *b)* dass jeder schändliche Gewinn ausgetilgt werde; *c)* dass jede Üppigkeit ferngehalten und die Bilder auf keine wollustatmende Weise gemalt und geschmückt würden; *d)* dass die Feste und Wallfahrten nicht zu Ess- und Trinkgelagen missbraucht würden; *e)* dass endlich die Bischöfe alles Verkehrte fernhalten sollten. — Aber nicht bloss die vorhandenen Missbräuche sollten beseitigt werden, sondern es wurde auch Vorsorge getroffen, dass keine neuen entständen. *a)* Es sollten nämlich in den Kirchen keine Bilder aufgestellt werden, welche entweder eine falsche Glaubenslehre darstellen oder wenigstens Ungebildete zum Irrtum verleiten könnten. *b)* Das christliche Volk sollte über die Bestimmung der Bilder sorgfältig unterrichtet werden. *c)* Ohne bischöfliche

Gutheissung sollten keine Bilder aufgestellt und keine Wunder und keine Reliquien angenommen werden.

II. Im zweiten Artikel führt S. eine grosse Anzahl von Zeugnissen kirchlicher Schriftsteller (z. B. Cyprian, Origenes, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Ambrosius Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus etc., auch mehrere Konzilsentscheidungen) an, welche einerseits für die oben angedeutete Lehre von der Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder sprechen, anderseits das Bestreben zeigen, jeden Missbrauch zu bekämpfen. S. hat diese Zeugnisse zumeist mit treffenden Anmerkungen begleitet, welche den Inhalt der Lehre sowohl als auch die Kraft des Beweises ins Licht setzen. Dadurch erhält der Leser über mehrere Punkte besondern Aufschluss, z. B. über den Unterschied zwischen Anbetung und Verehrung, sowie über die beste Verehrung der Heiligen, die in der Nachahmung ihrer Tugenden besteht.

B. Im zweiten Teil erläutert unser Schriftsteller zwei Grundsätze der Vernunft: I. Die Verehrung der Heiligen im Geiste der Kirche und die Lehre der Kirche über diese Verehrung steht in keinem Widerspruch mit der gesunden Vernunft; II. eine solche Verehrung ist den Christen nützlich, d. h. zur Beförderung einer gründlichen Frömmigkeit zuträglich.

I. Die Verehrung der Heiligen besteht *a)* aus verschiedenen inneren Akten des Erkenntnis- und Willensvermögens, *b)* aus verschiedenen äusseren Handlungen.

a) Die Heiligen sind Freunde Gottes, die sich vorzügliche Verdienste erworben haben. Schätzen wir solche Verdienste schon an den Lebenden, warum nicht an denjenigen, welche die höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht haben? Die Vernunft würde sich selbst widersprechen, wenn sie der höheren Vollkommenheit die Ehrwürdigkeit abstritte, während sie eine niedere Vollkommenheit der Ehre würdig hält.

Aus diesem Urteil der Erkenntnis ergeben sich verschiedene Akte des Willens. 1. Die Verehrung der Heiligen führt uns zur Verehrung der Heiligkeit selbst. 2. Von den Seligen leitet sie uns zu Gott als der Quelle der Seligkeit hin. 3. Sie erweckt uns zur Dankbarkeit gegen Gott. 4. Sie ermutigt uns zur Nachahmung der Heiligen. 5. Sie spornt uns an zum Ver-

langen und zur Erwartung derselben Seligkeit. In all diesem kann die gesunde Vernunft nichts finden, das ihren Grundsätzen widerspräche. 6. Endlich fühlen wir uns dazu angeregt, dass wir die Heiligen um ihre Fürbitte bei Gott anflehen in der Überzeugung, das Wohlwollen unserer Freunde werde in keiner Not uns mangeln, und Gottes Güte werde ihrer liebevollen Sorgfalt für uns entsprechen. Sowohl um ihres Inhaltes willen, wie auch als Probe der Latinität des Verfassers und der Übersetzung des Herausgebers, mag folgende Stelle hier Platz finden:

Profecto, ecclesia Christi, *cor unum* et *anima una,* seu in terris adhuc peregrinentur, seu in coelis patria iam luce fruantur ecclesiae eiusdem membra, caritatis vinculo perfectissime consociata est. Neque morte ex nostris oculis submotas esse beatas mentes, atque idcirco non iam invocari posse dixeris. Mors enim corporum cum mentibus societatem tollere, animorum cum animis non potest.

Uti enim *fides* et *caritas* christiana ad Deum usque pertingunt, non quidem corpore, sed *mente,* cui insunt, ita ad Sanctos Deo unitos, quo minus iisdem alis pertingere possint, equidem non video. Neque id, quod tu *mortem* appellas, in fratribus nostris vita defunctis atque ad beatas sedes translatis *caritatem* erga nos, neque in nobis relictis, *fidem* tollere potuit aut potest. Mors enim corporis corpus tantum destruere valet, animum destruere prorsus impotens est: ergo neque caritatem, quae in sanctis, neque fidem, quae in nostris indivulsa mentibus haeret, destruere potest.

Wahrlich, die Kirche Christi ist *Ein Herz* und *Eine Seele.* Mögen also ihre Glieder noch auf Erden wandeln, oder im Himmel das ewige Licht schon geniessen, immerhin bildet das Band der Liebe unter den Gliedern derselben Kirche die vollkommenste Vereinigung. Wir dürfen nicht sagen, der Tod habe die seligen Geister unsern Augen entrückt, und wir dürften sie deswegen nicht mehr anrufen: denn der Tod kann wohl die Gemeinschaft zwischen Leib und Geist, nicht aber die Gemeinschaft zwischen Geist und Geist aufheben.

Wenn nämlich der christliche Glaube und die christliche Liebe bis zu Gott sich erschwingen, nicht zwar durch den Leib, sondern durch den Geist, welchem sie inwohnen: warum sollten nicht dieselben Fittiche zu den mit Gott vereinten Heiligen sie emportragen können. Was man Tod nennt, hat weder in unsern Verstorbenen und in die Ewigkeit versetzten Brüdern die *Liebe* zu uns, noch in uns auf der Erde Zurückgebliebenen den *Glauben* aufheben können, und kann ihn unmöglich aufheben. Denn der Tod des Leibes vermag nur den Leib, nicht die Seele zu zerstören. Also kann er ebensowenig die Liebe, welche mit dem Geiste der Heiligen, und den Glauben, welcher mit unserm Geiste unzertrennlich verbunden ist, zerstören.

Igitur fides in nobis relicta, cum *caritate* in sanctis permanente colloqui amice poterit, sicut eosdem, corpore nobis praesentes, alloqui corpore, corpus osque nostrum potuit. Loquuntur enim spiritus spiritibus, corpora corporibus.

Demnach wird der in uns zurückbleibende Glaube mit der in den Heiligen fortdauernden Liebe vertrauliche Unterredung halten können, wie wir mit denselben, als sie dem Leibe nach noch gegenwärtig waren, von Mund zu Mund reden konnten. Denn Geister sprechen zu Geistern, Körper mit Körpern.

b) Ist die innere Verehrung der Heiligen statthaft, so muss es jedem freistehen, diese Verehrung auch durch passende äussere Zeichen auszudrücken. —

Den Schluss dieses Abschnittes bildet der Nachweis, dass auch der oben dargelegte Gebrauch der Reliquien und Bilder nichts enthält, was nicht mit den Grundsätzen der gesunden Vernunft harmonierte.

II. Der zweite Abschnitt untersucht, *a)* wie die Verehrung der Heiligen beschaffen sein müsse, um der kirchlichen Vorschrift genau zu entsprechen; *b)* welche Vorteile aus einer solchen Verehrung hervorgehen.

a) Nur dann entspricht die Verehrung der Heiligen genau der Kirchenlehre, wenn wir in den Heiligen Gott verehren, welcher das vollkommenste Urbild und zugleich der Urheber aller Heiligkeit ist. Ferner muss der unendliche Abstand zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen lebhaft unserer Seele vorschweben. Gott gebührt Anbetung, den Heiligen Verehrung. Nicht den Heiligen, sondern Gott allein, welcher die Heiligen gekrönt hat, soll man Opfer darbringen. Eine dritte Regel besagt, dass wir nur das Notwendige für Notwendiges, Nützliches für Nützliches halten. Die Anbetung Gottes ist ein notwendiges Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit. Die Verehrung der Heiligen ist nur erlaubt, gut und nützlich. Damit stimmt der Gebrauch überein, dass von alters her die öffentlichen Gebete bei gottesdienstlichen Handlungen an Gott den Vater gerichtet und mit den Worten: durch Christum, unsern Herrn etc. geschlossen werden, auch dann, wenn die Heiligen angerufen werden. Dieser Gebrauch zeigt deutlich, dass auch bei Verehrung der Heiligen die Ehre Gottes die Hauptsache sein müsse, und dass die Christen, selbst bei Anrufung der Heiligen, sich durch Jesus Christus Gott dem Vater nähern. Endlich müssen

wir aus der Verehrung der Heiligen die schönste Frucht gewinnen, indem wir sie nachahmen und selbst heilig werden.

b) Die Vorteile der Heiligenverehrung für die christliche Frömmigkeit ergeben sich, wenn man ernstlich erwägt 1. die Gnaden und Wohltaten, die vom Himmel über die Heiligen ausgegossen wurden; 2. die Verdienste und die Beispiele der Tugend, durch welche sie sich ausgezeichnet haben; 3. endlich die Herrlichkeit und Seligkeit des Himmels, welche sie jetzt geniessen.

1. *α)* So viele Heilige, ebenso viele Denkmäler göttlicher Liebe und Macht. *β)* Wie viele Heilige, so viele lebendige, immerwährende Zeugen von Christus dem Herrn. *γ)* Wir lernen die Macht der göttlichen Gnade über das menschliche Gemüt kennen, wenn uns in den echten Geschichten der Heiligen vor Augen gestellt wird, welche Veränderungen durch die Einwirkung dieser Gnade am Menschen geschehen, z. B. Saulus — Paulus. *δ)* Bei aller Verschiedenheit im einzelnen sehen wir, dass es Ein Gott, Ein Christus ist, der in ihnen wirkt, dass Ein Streben nach dem Einen Reiche Gottes sie beseelt, dass sie auf den verschiedensten Wegen zu dem Einen Ziele unterstützt werden durch den Einen mächtigen Beistand der göttlichen Gnade, deren Antrieb sie durch Gebet und unablässige Selbstüberwindung zu folgen sich bestrebten. Alle diese Erwägungen sind zur Beförderung der Tugend und Glückseligkeit wichtig. *ε)* Wenn es ein Kennzeichen der wahren Liebe zu Gott ist, dass wir die anderen Menschen erwiesenen Wohltaten mit so dankbarem Herzen anerkennen, als wenn sie uns selbst erwiesen worden wären, so werden wir durch die Verehrung der Heiligen zum Danke gegen Gott und zur Liebe zu ihm angeregt, sowie von der falschen Selbstliebe befreit. *ζ)* Wir werden zugleich, beim Rückblick auf die eigene Dürftigkeit, mit der festen Hoffnung erfüllt, dass dieselbe Güte uns werde zuteil werden. *η)* Überhaupt wird durch die Betrachtung der den Heiligen von Gott erwiesenen Gnaden und Wohltaten der Glaube, die Hoffnung und die Liebe gegen Gott ausserordentlich erhöht und vermehrt.

2. *α)* In den Heiligen beobachten wir die Macht der göttlichen Gnade und die Treue des Gemütes, die der himmlischen Gnade willig folgt. Die Betrachtung dieser Treue reizt zur Nachahmung, befördert also unser Streben nach christlicher

Heiligkeit. *β)* Der eifrige Nachfolger der Heiligen schöpft oft einen besonderen Antrieb daraus, dass er vorzüglich jene Heiligen zur Nachahmung auswählt, die mit ihm zum selben Volke gehören, den nämlichen Beruf hatten etc. *γ)* Dazu kommt, dass in den Heiligen Christus selbst nachgeahmt wird, wie Paulus sagt: Seid meine Nachfolger, wie ich Christi Nachfolger bin. *δ)* Hierbei ist zu bemerken, dass die ältesten Väter der Kirche die Beispiele der Heiligen des A. und des N. B. mit dem Beispiele Christi stets verbunden haben, um die Hörer oder Leser desto wirksamer zu allem Guten anzutreiben. *ε)* Es liegt im Interesse des Christentums, dass vorzüglich zu unserer Zeit (das passt so gut für damals wie für heute), wo so viele schlechte Beispiele zum Bösen nicht bloss anreizen, sondern fast nötigen, die Beispiele der Heiligen vor Augen gestellt werden.

3. *α)* Wie die Tugenden der Heiligen zur Übung derselben Tugenden, so entzünden die Freuden der Seligen zum Verlangen nach denselben Freuden. Da aber die Seligkeit der Tugend entspricht, so werden wir zur Lauterkeit der Seele und zur Rechtschaffenheit der Sitten angespornt. *β)* Ferner wird unser Vertrauen, womit wir Gott und Christus uns nähern, durch die Gemeinschaft mit den Heiligen gestärkt. *γ)* Da endlich die Reliquien und Bilder der Heiligen uns an die Heiligen selbst erinnern, so leuchtet ein, dass ihr rechter Gebrauch sehr nützlich sein müsse. —

Das von Sailer Vorgetragene stimmt im wesentlichen mit der Lehre des „Kathol. Katechismus, herausgegeben im Auftrage der altkatholischen Synode“ [1]), überein. Auch die von Prof. Reusch gehaltene Predigt über die Heiligenverehrung [2]) bewegt sich in den Sailerschen Bahnen der Masshaltung und Besonnenheit. — Dass es aber in der Praxis vielfach ganz anders aussieht, zeigt desselben Professor Reusch formell und

---

[1]) Zuerst bei P. Neusser in Bonn erschienen, später zu beziehen durch die bischöfliche Kanzlei in Bonn. Verfasser ist Prof. Langen; vgl. diese Zeitschrift 1905, 52. Heft, S. 695.

[2]) Abgedruckt in: Reusch, Predigten über die sonntäglichen Evangelien. Nebst einigen Fest- und Gelegenheitspredigten. Bonn 1876; auch separat erschienen unter dem Titel: Drei Predigten über die Beichte und über die Heiligenverehrung. Ein Beitrag zur Erläuterung der Beschlüsse der ersten Synode der Altkatholiken. Bonn 1874. Vgl. diese Zeitschrift 1906, 55. Heft, S. 472 f.

materiell lehrreiche Schrift über „Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube". Eine Denkschrift. Bonn 1879[1]). —

Zu den „Grundlehren der Religion" setzte unser Schriftsteller das unveränderliche Wesen des Christentums in allgemein fasslicher Darstellung auseinander. Durch die „Reliquien aus den Kirchenvätern" und die Abhandlung „über die Verehrung der Heiligen" wurde der katholische Lehrbegriff in einzelnen wichtigen Teilen beleuchtet. An die genannten Schriften reiht der Herausgeber an: *Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung.* Gewählt, übersetzt und zur Belehrung und Erbauung seiner Mitchristen herausgegeben (Band 10—12). Der Titel, sowie das Motto: Epistulae habent plus *nativi sensus* quam orationes, plus etiam *maturitatis,* quam colloquia subita, zeigen Inhalt und Tendenz der Sammlung an. Gerade diese Stelle wurde den „Briefen" angewiesen, weil in ihnen der faktische Beweis liegt, wie die in des Verfassers vorhergehenden Werken enthaltenen Lehren in den Stimmen aller Jahrhunderte ihren Widerhall finden. Wie in den „Reliquien", so hat S. auch in den „Briefen" durch Zusätze, welche sich auf die Person der Verfasser, den Inhalt der Schreiben und einzelne Stellen derselben beziehen, dem Leser seine Sammlung noch näher gebracht und wertvoller gemacht. Es ist ebensosehr ein Lehrbuch der Kirchengeschichte, als ein Erbauungsbuch, das S. uns in dieser Sammlung brieflicher Äusserungen in der Kirchengeschichte berühmter Männer und Frauen hinterlassen. —

[1]) Vgl. ebenda, S. 468 ff.

Menn.

(Weitere Artikel folgen.)

Die Durchführung der kirchlichen Verordnungen des Konstanzer Generalvikars J. H. von Wessenberg in der Schweiz.

(Schluss.)

---

§ 10.

Die Feiertage.

In der Note des Staatssekretärs Consalvi vom 2. September 1817, in welcher Wessenberg die Gründe dargelegt wurden, warum ihn der Papst nicht als Bistumsverweser von Konstanz bestätigt hatte, wird u. a. „die dekretierte Abwürdigung nicht weniger Feiertage und Vigilien, die durch die allgemeinen Gesetze der Kirche festgesetzt sind" aufgezählt[1]). In seiner Antwort setzt Wessenberg auseinander, dass diese Anordnungen vom Bischof selbst ausgegangen seien auf die dringenden Begehren der Souveräne hin in Gemässheit der Bulle des Papstes Klemens XIV. vom Jahr 1772 für die österreichische Monarchie und eines spätern Breve an den Bischof Max Christoph von Konstanz, das ihn ermächtigte, dergleichen Abwürdigungen von Festtagen auch in den andern Bistumsteilen auf das Verlangen der Landesherren vorzunehmen. In den bischöflichen Verordnungen habe man sich ausdrücklich auf die päpstlichen Entscheide berufen. Es sei dadurch übrigens die grosse Verschiedenheit, die in der Diözese herrschte, verschwunden[2]). Die Reform war notwendig und gegeben. Notwendig, weil die zu vielen Feiertage das Gegenteil ihres Zweckes bewirkten, und gegeben, weil in der Schweiz eine solche Mannigfaltigkeit herrschte, deren Fortdauer allerlei Unzukömmlichkeiten zur Folge hatte.

---

[1]) Vgl. Denkschrift über das Verfahren des römischen Hofes bei der Ernennung des Generalvikars Freiherrn v. Wessenberg zum Nachfolger im Bistum Konstanz und zu dessen Verweser. Karlsruhe 1818. S. 43.

[2]) Vgl. a. a. O., S. 70. Beilagen *l, m, n.*

Das Werk Wessenbergs war übrigens bloss eine Fortsetzung dessen, was seine Vorgänger begonnen hatten und was auch in andern Diözesen durchgeführt wurde. Im 18. Jahrhundert war in der Diözese Konstanz die Ordnung der Feiertage durch einen Hirtenbrief des Bischofs Johann Franz vom 22. Mai 1723 festgelegt worden. Er führt darin aus, Papst Urban VIII. habe durch die Bulle Universa per orbem des Jahres 1642 gestattet, die Feiertage einzuschränken in Erwägung „das die Vilheit der angenommenen Feyertägen, so fromm es anfangs der gemeine Mann damit gemeynt haben mag, nichts anders als den schädlichen Müssiggang pflanzte, mithin weder die darunder gesuchte Ehre Gottes und seiner lieben Heiligen noch die Wohlfahrt der Seelen und dess Leibs so weniger erreicht werde, als die tägliche Erfahrenheit jedermänniglichen unter Augen leget, dass gemeiniglich an solcherley Tägen die meist- und grösste Laster im Schwung gehen und getrieben und dazu noch zu grossem Schaden dess Publici öffters geschieht, dass der Verehlicht und Unverehlichte, Burger, Bauer und Handwerksmann, was er mit saurem Schweiss die ganze Woche hindurch gewonnen und auffgebracht, auf einmal verschwenden". Daraus entspringe auch grosse Seelengefahr. Ausser den Sonntagen sind nach dem Hirtenbrief folgende Feste zu feiern: Geburt Jesu, Stephanstag, Johannes der Evangelist, Unschuldige Kindlein, Ostern und Pfingsten mit je zwei Nachfeiertagen, Lichtmess, Mariae Verkündigung, Himmelfahrt, Geburt und Empfängnis, alle Aposteltage, Neujahr, Dreikönig, St. Joseph, St. Georg, Allerheiligen, St. Martin, St. Katharina, St. Konrad, St. Nikolaus (Bischof) und der Ortspatron. Die Feste des zweiten Patrons, des Fabian, Sebastian, der Agatha, Johannis und Pauli werden nur vormittags gefeiert[1]). Es war gewiss weder öde Aufklärerei noch Feindschaft gegen die Kirche, die den Bischof bewogen, die Feste auf diese immerhin noch respektable Zahl einzuschränken. In vielen Gegenden wurden tatsächlich noch mehr gefeiert. Diese Einschränkung genügte auf die Dauer nicht, um die von Papst und Bischof zugegebenen Missbräuche zu beseitigen. Die österreichische Regierung veranlasste ein neues Breve des Papstes Benedikt XIV. im Jahr 1753, wodurch neue Einschränkungen der Feiertage erlaubt wurden. Die Folgen

---

[1]) Vgl. Staatsarchiv Luzern.

dieses Breve sind in der Festordnung der im Jahr 1761 neu herausgegebenen Diözesanstatuten bemerkbar, die die halbtägigen Feste nicht mehr anführen[1]). Kaiserin Maria Theresia erwirkte am 22. Juni 1771 ein zweites Breve, das für Österreich Vergünstigungen erlaubte. Durch die neue Reform wurden in einem königlichen Dekret vom Oktober 1771 zwanzig Feiertage abgeschafft[2]). Im Jahr 1778 verfügte der Papst auf ein Gesuch des Bischofs Max Christoph von Rodt, dass diese Vergünstigung auch auf andere Bistumsteile ausgedehnt werden dürfe.

Die päpstlichen Breve und bischöflichen Vollmachten entgingen den Regierungen in der Schweiz nicht, denn auch hier litt die Bevölkerung unter der grossen Zahl der Festtage und auch hier drangen einige Kantone auf eine diesbezügliche Reform. In den Jahren 1763 und 1778 wurden vom Bischof Dekrete für den Kanton Luzern erlassen. Zu Beschwerden hatten hier die halbtägigen Feiertage geführt: „Die Wege zu den Kirchen sind vielfach beschwerlich, so dass die Gläubigen den Willen und auch die Kräfte der Arbeit verlieren, und so wird der übrige Tag in Müssiggang zugebracht.“ Sie fielen im Jahr 1763 dahin. Für den Kanton Luzern wurden ferner im Jahr 1778 folgende Tage abgeschafft: Oster- und Pfingstdienstag, Matthias, Georg, Kreuzerfindung, Heimsuchung Marias, Magdalena, Jakobus, Anna, Laurentius, Theodul und Rochus, Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas, Martin, Opferung Marias, Thomas, unschuldige Kinder[3]).

Am 9. Januar 1782 erliess der Bischof von Konstanz eine Verordnung für sämtliche Reichsteile des Bistums, um die Feiertage festzusetzen. Er schreibt darin, dass die allzuhäufige Anzahl der Feste weniger der Andacht im Gottesdienst, wohl aber mehr der Ausschweifung und Üppigkeit diene, durch ihre Verminderung „dem Gewerbe und der Kultur ergiebige Vorteile zufliessen“. Ausser den Sonntagen gelten nur noch Christtag, Ostern und Pfingsten mit Montag, Stephanstag, Neujahr, drei Könige, Himmelfahrt, Fronleichnam, fünf Marientage, Peter und Paul, Allerheiligen, Josephstag und Kirchenpatron[4]). Für zwei

---

[1]) Vgl. Constitutiones a. a. O., S. 85.
[2]) Vgl. F. Geier a. a. O., S. 181.
[3]) Staatsarchiv Luzern.
[4]) Hirtenbriefe Wessenberg-Bibliothek.

bischöfliche Dekrete, die für den Kanton Solothurn am 27. Wintermonat 1783 und die Landgrafschaft Thurgau am 31. März 1783 erlassen wurden, wurde diese Neuordnung massgebend. Aus beiden Landesgegenden hatten die Regierungen die Einschränkungen verlangt und in beiden Schreiben bestätigt der Bischof, dass Auswüchse eine Änderung notwendig machten[1]).

Es war gewiss keine umwälzende und kirchenfeindliche Aktion, als Wessenberg den von seinen Vorgängern beschrittenen Weg weiterging und die Reform auch in andern Kantonen durchführte, sobald diesbezügliche Begehren gestellt wurden. Wo die Verminderung noch nicht durchgeführt war, empfanden es die Regierungen als einen Nachteil für das Volksleben und die Geistlichen als einen solchen für die Seelsorge. Die Festtage wurden unter Wessenberg durch Dekrete in den Kantonen Aargau am 12. Juli 1806, St. Gallen am 4. November 1806, Uri am 26. Februar 1809 und Appenzell am 31. Oktober 1810 eingeschränkt. Wegleitend waren die Verordnungen, die Wessenberg im Jahr 1804 für die übrigen Bistumsteile im Anschluss an die früheren bischöflichen Kundgebungen erlassen hatte[2]). Für den Kanton Aargau wurden ausser den Sonntagen noch 17 Festtage angeordnet: Neujahr, drei Könige, Lichtmess, hl. Joseph, Mariä Verkündigung, Ostermontag, Auffahrt, Pfingstmontag, Fronleichnam, Peter und Paul, Mariä Himmelfahrt, Mariä Geburt, Allerheiligen, Mariä Empfängnis, Weihnachten, hl. Stephan und der Patron der Pfarrkirche. Alle andern Tage, die bisher festlich begangen wurden, sind als blosse Werktage anzusehen. Nichts darf mehr geschehen, was ihren frühern Charakter erkennen liesse. Das Kirchweihfest wird auf den dritten Sonntag im Oktober verlegt[3]). Ganz ähnliche Vorschriften wurden für die Kantone St. Gallen und Uri erlassen. Nur kamen hier noch zwei weitere Festtage, der des Johannes des Täufers und des hl. Gallus, dazu[4]). Uri bekam für den letzteren den Martinstag[5]). Auch im Kanton Appenzell wurden die Festtage um 17 vermindert und auf 20 herabgesetzt. Ausser den üblichen durften noch die Tage des Bonifatius und des

---

[1]) Vgl. a. a. O.

[2]) Vgl. Hirtenbriefe und Verordnungen, I, S. 162, 166.

[3]) Hirtenbriefe und Verordnungen, I, S. 237.

[4]) A. a. O., S. 239.

[5]) W. A. 65, 88.

Mauritius gefeiert werden. Unterdrückt blieben Matthias, Oster- und Pfingstdienstag, Philipp und Jakob, Kreuzerfindung, Magdalena, Jakob, Laurenz, Bartholomäus, Kreuzerhöhung, Matthäus, Michael, Simon und Judas, Karl, Martin, Katharina, Andreas, Thomas und St. Johann der Evangelist[1]).

Man hätte erwarten dürfen, dass die so notwendige Reform, die in mehreren Kantonen bereits durchgeführt war, allgemein Anerkennung gefunden hätte. Im Aargau hatte sie ein Teil der Geistlichkeit herbeigewünscht. Auf der Kapitelkonferenz in Wohlen war im Jahr 1804 darüber geklagt worden, dass die vielen Abweichungen über die Festtage in den Nachbarkantonen Verwirrung verursachen und die Arbeit der Geistlichen durch den Umstand, dass die Zahl der Festtage der der Sonntage beinahe gleich komme und oft zwei oder drei aufeinander folgen, sehr erschwert werde[2]). Das Volk dachte nicht so. Es wurden an die Regierung Petitionen, um Modifikationen zu erlangen, aus vielen Gemeinden gerichtet. Allein sie ging nicht darauf ein. Nach dem Bericht des Pfarrers Keller in Aarau an das Ordinariat opponierten besonders die Geistlichen, die unter dem Einfluss der Klöster Muri und Wettingen standen. Einige besässen nicht den Mut, um den Volksurteilen entgegenzuarbeiten, „andere stehen so tief, dass sie bereits in jeder bischöflichen Verordnung, wodurch verjährte Missbräuche abgestellt werden, Ketzerei wittern.... Solange nicht auch in der Schweiz die Bruthäuser des Aberglaubens gestürzt werden, können die besten Reformen unmöglich gedeihen“[3]).

Im Kanton St. Gallen war die Anregung zur Beschränkung der Feiertage von den Behörden und von Geistlichen ausgegangen[4]). Es erhob sich Opposition in den Kapiteln, die sowieso alles ablehnten, was von Konstanz kam. Wiederholte Mahnungen vom Ordinariat fruchteten nichts. Die ablehnende Haltung der Geistlichen, die Furcht des Volkes, durch Aufhebung von Feiertagen könnte die Religion gefährdet werden, Hang zu Müssiggang und Zerstreuungen wie auch reine Oppositionslust standen der Ausführung entgegen. Im Konferenzprotokoll der

---

[1]) Hirtenbriefe a. a O., II, S. 115.

[2]) W. A. 54, 44.

[3]) W. A. 58, 76.

[4]) W. A. 45. Vgl. W. Schirmer, Aus dem Briefwechsel J. H. v. Wessenbergs, Konstanz 1912, S. 51.

Regiunkel Marbach vom 9. August 1808 wird konstatiert, „dass z. T. eben solche Leute, die die Sonn- und noch bestehenden Festtage am wenigsten heiligen, aber am meisten zu unehren gewohnt sind, die sich am seltensten bei den üblichen Kreuzgängen einfinden, wider die Beschränkung derselben am lautesten murren, eifern, klagen“ [1]). Der Dekan des Rheintals berichtete am 5. Januar 1810, dass die Feiertage in einigen Gemeinden weiter gefeiert werden. Das Traurigste sei, dass die grösste Schuld den Pfarrherren beigemessen werden müsse. Das Dekret vom 20. August 1808 sei in den wenigsten Pfarreien vorgelesen worden. Besonders schlimm stehe es in der obern Regiunkel, wo einige Geistliche es sich zum Geschäft machen, die Beförderung der guten Sache zu hintertreiben und andere aufzuwiegeln [2]).

Wie schwer es war, dem Hang des Volkes an die alten Festtage entgegenzutreten, bekundet der Umstand, dass im Kanton Thurgau das Dekret des Jahres 1788 im Jahr 1805 noch nicht überall befolgt wurde. Wessenberg erliess am 18. Januar 1806 eine Mahnung an die betreffenden Gemeinden, ihm endlich Nachachtung zu verschaffen. Die Gläubigen könnten die abbestellten Feiertage auf keine gottesgefälligere Art zubringen, als wenn sie die Standes- und Berufsarbeiten verrichteten und die Kinder fleissig zur Schule schickten [3]). Im Kanton Solothurn kam es ebenfalls im Jahr 1806 noch vor, dass das Volk die früheren Festtage mit Nichtstun feierte [4]). Selbst die Geistlichen konnten sich von den lieb gewordenen Feiertagen nur schwer lossagen. Sie wurden hier und da noch gefeiert, dass auswärtige Geistiche auf diese Tage zu Gast geladen wurden. Durch eine Note vom 15. Christmonat 1808 wurde dieser Brauch verboten und an die Vorschrift erinnert, dass an abgestellten Festtagen Gottesdienst wie an Werktagen gehalten werden müsse [5]).

§ 11.

Der Pfarrgottesdienst.

„Der wichtigste Teil der Seelsorge besteht in dem christkatholischen sittlich-religiösen Unterricht, welcher den Verstand

---

[1]) W. A. 63, 11.
[2]) Akten, Archiv der Erzdiözese Freiburg.
[3]) Akten des kantonalen Archivs in Frauenfeld.
[4]) Stift Schönenwerd 120, 99.
[5]) Hirtenbriefe und Verordnungen a. a. O., II, S. 28.

mit himmlischen Wahrheiten erleuchten, das Herz mit reiner Liebe zu Gott und der Tugend entzünden und den Wirkungen der göttlichen Gnade den Weg bahnen soll.“ Mit diesen Worten beginnt die erste der vielen Verordnungen, die Wessenberg erlassen hat, um den Pfarrgottesdienst wie Frühmesse, Hauptgottesdienst, Vesper, Christenlehre, Andachten so auszubauen, wie es den Forderungen der Kirche und den Bedürfnissen des Volkes entsprach. Es fehlte nicht an den nötigen geeigneten Diözesangesetzen, aber manches war im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten und allerlei Gebräuche waren entstanden, die ihre Durchführung beeinträchtigten, wie das Auslaufen der Geistlichen an Sonn- und Festtagen zu festlichen Anlässen benachbarter Pfarreien, die häufigen Bruderschaftsfeste, Prozessionen, das Rosenkranzgebet. Wurde z. B. ein solches Fest gefeiert, fiel die Predigt aus oder wurde ein Umgang abgehalten, ging es mit der Christenlehre ebenso. Oder aber es wurde überhaupt nur abwechslungsweise an einem Sonntag Predigt, am andern Christenlehre gehalten und durch den Rosenkranz ersetzt. Viele Gläubige meinten, ihrer sonntäglichen Pflicht Genüge getan zu haben, wenn sie eine Messe gehört hatten, sie suchten lieber die Gottesdienste in Klöstern und Kapellen auf als den Pfarrgottesdienst oder liefen am Sonntag morgen aus den Dörfern in die benachbarten Städte und Flecken. Das ungebundene Leben, über das die Pfarrberichte als über eine Folge der Kriegszeiten oft jammern, war dem Besuch des Gottesdienstes auch nicht förderlich. Auffrischung der alten Gesetze, Anpassung an die neuen Zeitverhältnisse, Beseitigung vorhandener Auswüchse, Reformen waren angebracht, und dass dabei noch besonderer Wert dem gesprochenen Wort zugeschrieben und beinahe alles Heil von der Erklärung des Evangeliums, kirchlicher Gebräuche durch Predigt, Homilie und Christenlehre erwartet wurde, ist im Zeitalter der Aufklärung nicht verwunderlich.

Die erwähnte erste Verordnung vom 5. Januar 1803 prägt den Seelsorgern die Vorschrift, die sich übrigens schon in den Diözesanstatuten[1]) findet, aufs neue ein, an allen Sonntagen und Hauptfesten am Vormittag eine Predigt oder eine Homilie, am Nachmittag eine Christenlehre zu halten. Die andern ge-

---

[1]) Constitutiones a. a. O., S. 71, 74.

botenen Feiertage sollen wenigstens durch eine der beiden Arten christlichen Unterrichts geheiligt werden, „indem sonst dergleichen Feiertage ohne Seelennutzen und ohne Sinn für den erhabenen Zweck ihrer Anordnung blos mit Müssiggang und sinnlichen Ergötzungen gefeiert zu werden pflegen“ [1]). Am selben Tag wurde durch ein zweites Schreiben dem Klerus der Unterricht der Jugend in Schule und Kirche empfohlen und der Wunsch ausgesprochen, einen besonderen katechetischen Unterricht an Sonntagen für die Kinder und die erwachsene Jugend einzurichten. Kapläne und Benefiziaten werden ermahnt, den Pfarrern einen Teil dieser Arbeit abzunehmen [2]). Die Kommissare und Dekane wurden beauftragt, die Seelsorger anzuweisen, die Verordnungen von der Kanzel zu verkünden, worüber sie sich durch ein Zeugnis der Ortsvorsteher beim Kommissariat oder Dekanat auszuweisen hatten. Die Ausweise mussten an das Ordinariat weiter geleitet werden [3]). Damit denjenigen, die die Frühmessen besuchten, der nötige Unterricht zuteil werde, wurde durch ein Ordinariatszirkular vom 31. März 1803 bestimmt, dass der an Sonn- und Feiertagen die Frühmesse lesende Priester jedesmal nach dem ersten Evangelium dem anwesenden Volk das Evangelium des Tages verlesen und darüber einen viertelstündigen Unterricht vortragen solle. Nur von wenigen Gläubigen — so lautet die Begründung — werde die hl. Messe im Geist und in der Wahrheit gehört, ein grosser Teil wohne ihr nur wie leblose Statuen bei ohne innere Andacht, ohne Erhebung des Gemütes zu Gott und ohne Erbauung, weil es am nötigen Unterricht fehle. Zugleich bekomme der Wahn, als bestehe die kirchliche Pflicht an Sonntagen nur in der Anhörung einer Messe, beständige Nahrung und das Wesentliche des Christentums werde vernachlässigt [4]).

Diese Vorschrift kam nur für solche Gemeinden in Betracht, wo sich mehrere Geistliche befanden. Am guten Willen, sie durchzuführen, fehlte es nicht, wohl aber an den nötigen und fähigen Hülfskräften. Th. Müller hätte gern in der Peterskapelle zu Luzern Frühpredigten halten lassen, allein er fand

---

[1]) Hirtenbriefe und Verordnungen, I, S. 84.
[2]) A. a. O., I, S. 85.
[3]) A. a. O., I, S. 88.
[4]) A. a. O., I, S. 140.

keine geeigneten Geistlichen[1]). Ähnlich ging es dem Kommissar in Uri, der es für den Pfarrer zu beschwerlich hielt, neben Predigt und Christenlehre noch eine Homilie zu halten. Er bekommt den Rat, die Benefiziaten herbeizuziehen, für die es nicht zu beschwerlich sein sollte. „Müssiggänger“, schrieb Wessenberg nach Uri, „sollen unter den Priestern der Kirche keine geduldet werden. Minderfähige Messner können zu jenem Vortrag ein gutes Handbuch als Leitfaden brauchen“[2]). Die Konferenz des Kapitels Mellingen stellte an das Ordinariat das Gesuch um Dispens von der Homilie in der Frühmesse. Sie werde nirgends gehalten, nicht einmal in Muri. Die Frühmessner seien zu schwach, andere nur zum Messelesen angestellt[3]). Die Pfarrberichte des Kapitels Bremgarten kennen die Homilien ebenfalls nicht[4]). In St. Gallen befürchtete die Regierung, das Volk könnte die Frühpredigt vorziehen und hierauf den Vergnügungen nachgehen. Dem Kommissar wurde vom Ordinariat der verlangte Dispens erteilt, aber nur unter der Bedingung, dass am Nachmittag Unterricht für die Erwachsenen einzurichten sei, zu dessen Besuch die Teilnehmer an der Frühmesse zu verpflichten seien[5]). Wessenberg war gar nicht gewillt, nachzugeben. Im Jahr 1805 richtete er an die Kommissare und Dekane in der Schweiz die Anfrage, wie es mit der Befolgung stehe, und verlangte dort, wo sie unterlassen worden sei, eine nochmalige Prüfung der Gründe[6]). Viel Erfolg hatte er damit nicht. In einem Zirkular vom 4. März 1809 wurde den Geistlichen, die Frühpredigten vorzutragen hatten, das Erbauungsbuch für katholische Christen von Prof. Dereser empfohlen. Darin fänden sich treffliche Muster homiletischer Vorträge[7]). Die Homilien in der Frühmesse bürgerten sich in der Schweiz nicht ein, wohl aber wurde das Predigtwesen durch Wessenberg gefördert und wurde in grösseren Pfarreien die Christenlehre in zwei Abteilungen für Kinder und die erwachsene Jugend getrennt. Aber auch hier hiess es

---

[1]) W. A. 66, 62.
[2]) W. A. 39, 146.
[3]) W. A. 55, 44.
[4]) 50, 153.
[5]) W. A. 39, 122.
[6]) W. A. 58, 52.
[7]) Hirtenbriefe a. a. O., II, S. 56.

wiederholt, die Kapläne tun nicht gern vieles vergebens, sie sind oft nicht einmal imstand, mit Kindern Katechese zu halten [1]). Im Kanton Solothurn gab es Pfarreien, wo es schwierig war, das Rosenkranzgebet, das die Christenlehre verdrängt hatte, auf besondere Andachtsübungen zu verlegen, um wieder regelmässig den sonntäglichen Unterricht einführen zu können. Das Volk war so misstrauisch gegen alle Neuerungen, dass es sich gegen die notwendigsten auflehnte [2]). Verboten wurde am 24. Juli 1807 den Geistlichen, dass sie an Sonn- und Festtagen den Gottesdienst früher ansetzten oder Predigt und Christenlehre ausfallen liessen, um an Schutzpatronen- oder Bruderschaftsfesten benachbarter Gemeinden Aushülfe zu leisten. Ferner wurde durch dasselbe Zirkular angeordnet, dass die an Monatssonntagen und Bruderschaftsfesten üblichen Prozessionen, die nachmittags abgehalten wurden und die Christenlehre verdrängten, auf den Vormittag nach der Predigt verlegt wurden [3]). Im Kanton Solothurn war schon im Jahr 1803 in einer Übereinkunft der Vertreter der drei Bistümer über das „Auslaufen“ der Geistlichen ähnliches festgesetzt worden. Die Erneuerung des Verbotes war auch hier notwendig [4]).

Wessenberg wird allgemein als Förderer der deutschen Sprache in der Liturgie betrachtet. Sie galt ihm als weiteres Mittel, um zu verhüten, dass die Gläubigen wie „leblose Statuen“ den gottesdienstlichen Veranstaltungen beiwohnten. Seine diesbezüglichen Bemühungen sind in seinen Erlassen mit Ausnahme desjenigen, dass in der Fastenzeit das Evangelium unter der Messe deutsch vorgelesen werden soll, wenig hervorgetreten. Zahlreich dagegen sind die Anregungen in den Arbeiten der Pastoralkonferenzen, den Aufsätzen im Archiv, den Preisausschreiben, in den Fragen der Visitationsberichte und vor allem im brieflichen Gedankenaustausch mit Geistlichen, sei es, dass diese Vorschläge von Konstanz erhielten oder solche dorthin richteten. Vor allem wurde zur Hebung des deutschen Kirchengesanges viel getan, bis im Jahr 1812 die neue Sammlung von deutschen Gebeten und Gesängen (Konstanzer Gesangbuch) durch einen Hirtenbrief des Bischofs Dalberg eingeführt wurde [5]).

---

[1]) W. A. 50, 150.
[2]) Stift Schönenwerd 121, 99.
[3]) Hirtenbriefe und Verordnungen a. a. O., I, S. 245.
[4]) Stift Schönenwerd 120, 126, 187.
[5]) Hirtenbriefe und Verordnungen a. a. O., II, S. 139.

Auch hier handelte es sich nicht um bisher unbekannte Neuerungen, sondern es konnte an Vorhandenem angeknüpft werden. Das deutsche Kirchenlied ist in der katholischen Schweiz seit jeher gepflegt worden, und deutsche Messgesänge waren im ausgehenden 18. Jahrhundert bekannt[1]). Verbreitet waren verschiedene Gesangbücher[2]). Ein Freund des deutschen Liedes war der Kommissar Glutz in Schönenwerd, der es als Pfarrer von Wolfwil einem unverstandenen Latein vorgezogen hat[3]), und die Pfarrberichte des Kapitels Bremgarten aus dem Jahre 1805 kennen alle deutsche Messgesänge, die vom Volk gesungen wurden[4]). An andern Orten stiess die Einführung des Volksgesanges auf grosse Schwierigkeiten. So schrieb der Pfarrer aus Oberwinden im Thurgau im Jahr 1803: „Der Kirchengesang ist in unserer Gebirgsgegend vor 10 Jahren undurchführbar und vielleicht alsdann noch nicht.“ Musikstimmen und Gehör, selbst die Neigung zum Singen gehe der Bevölkerung ab[5]). „Wahrhaft schöne und neue Lieder hier einführen, heisst so viel als Ketzereien beginnen. Ich habe es schon erfahren“, klagt ein anderer[6]). Und im Anschluss an die bischöfliche Visitation glaubt auch der Pfarrer von Appenzell, der deutsche Kirchengesang vor der Predigt sei schwer zu bewerkstelligen, weil die Messen öfters zu lange dauern[7]). Ebenso hielt Th. Müller die Einführung deutscher Messgesänge für verfrüht. Viele Kirchen hätten keine Orgeln und wieder andere keine Sänger. An mehreren Orten würden deutsche Messen oder wenigstens einzelne Lieder gesungen, aber nur auf der Orgel von wenig Musikverständigen. In Luzern hatte der eifrige Stadtpfarrer die deutsche Messe in der Peterskapelle eingeführt, aber nicht mit Glück, weil die Lieder nicht gefielen und die Musik für zu wenig würdig gehalten wurde. Vespern können wegen Mangel an Sängern keine gehalten werden. Nur in zwei Pfarreien sei ein Versuch gemacht worden. Im deutschen

---

[1]) Vgl. A. Benziger: Beiträge zum katholischen Kirchenlied in der deutschen Schweiz nach der Reformation. Sarnen, 1910, S. 9.

[2]) A. a. O., S. 161 ff.

[3]) Stift Schönenwerd 120, 187.

[4]) W. A. 50, 153; 51, 56.

[5]) W. A. 44, 82.

[6]) W. A. 39, 83.

[7]) W. A. 50, 151.

Mess- und Vespergesang seien keine grossen Fortschritte zu machen, bis man in allen Schulen die Lieder singen lerne, so dass das gesamte Volk mitsingen kann. In der Pfarrkirche, die zugleich Stiftskirche sei, werden an Sonn- und Festtagen schöne Choralämter gesungen, deutsche Lieder seien ausgeschlossen[1]). Solche Berichte bestätigen, wie notwendig die Reformen Wessenbergs zur Verschönerung und zum würdigen Ausbau des Gottesdienstes gewesen sind. Es bedingte lange Jahre, bis sie Fuss fassen konnten, und sie sind an vielen Orten erst populär geworden, als die Schweiz schon von Konstanz getrennt war. Das Konstanzer Gesangbuch ist erst in dieser Zeit allgemein in Gebrauch gekommen und war bis über die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Schweiz weit verbreitet.

Im Zeitalter der Aufklärung wurde der Wert der Muttersprache vor allem auch für den Ritus bei der Spendung der Sakramente und der Feier von Prozessionen und Segnungen erkannt und wurden entsprechende Reformen vorgeschlagen und versucht. Mit diesen Bestrebungen beschäftigte sich der Klerus der Diözese Konstanz sehr eingehend und Wessenberg brachte ihnen grosses Verständnis entgegen. Die Teile des Bistums, die unter dem direkten Einfluss Josephs II. gestanden, hatten praktische Erfahrungen. Hier war der Boden für solche Reformen besser vorbereitet als in der Schweiz. In der Schweiz ist man über kleine Anfänge nicht hinausgekommen und was anderwärts ohne Schwierigkeiten Eingang fand, erweckte hier Bedenken und Widerstand.

Durch ein Ordinariatszirkular vom 5. April 1805 wurde für die Flurprozessionen — Öschsegnungen — ein Ritus mit Gebeten, Liedern des Chores und der Gemeinde und Lesungen in deutscher Sprache aufgestellt und verfügt, dass nach jeder biblischen Lesung bei den Stationen eine „kurze, aber kernhafte“ Anrede gehalten werden solle[2]). Aus vielen Kapiteln kam Bericht, dass der Ritus allgemein den Beifall der Gläubigen gefunden habe, so dass es Wessenberg für zweckmässig hielt, dass auch beim Umgang am Fronleichnamsfest die vier Evangelien in deutscher Sprache vorgelesen werden. Durch

---

[1]) W. A. 66, 62.

[2]) Hirtenbriefe und Verordnungen, I, S. 180.

eine Verfügung vom 1. Mai 1806 wurde das so angeordnet. Ihr ist ein Formular mit deutschen Liedern, Gebeten und den Lesungen beigegeben[1].

Ein deutscher Ritus wurde ferner für die Wasserweihe am Epiphaniefest durch ein Zirkular vom 24. August 1808 angeordnet. Begründet wurde dieser Erlass damit, dass das bisher übliche Formular wegen seiner Länge den christlichen Unterricht am Vormittag verhindere. Zugleich wurde dem Klerus empfohlen, dem Aberglauben entgegenzuwirken, der mit dem Holz der Feuerweihe am Karsamstag verbunden werde, und dem Volke vorzustellen, die im Missale vorgeschriebene Benediktion habe auf das Holz gar keine Beziehung[2]. Andere Dekrete über die Sakramente beziehen sich nicht auf den Ritus und die deutsche Sprache. Sie seien hier aber doch kurz erwähnt. Durch das Dekret vom 20. April 1806 wurde die Vorschrift des Rituals, das Taufwasser vor der Taufe zu wärmen, in Erinnerung gerufen. Neu war die Erlaubnis der Haustaufe, wie sie in andern Diözesen — Würzburg, Salzburg — gegeben war. Sie war vorgesehen bei rauher Witterung, zur kalten Jahreszeit, besonders für Kinder in Filialen und entfernten Höfen. Allfälligen Bedenken wurde die Erwägung entgegengehalten, dass das hl. Abendmahl, das ja das Allerheiligste sei, den Kranken in die niedrigsten und schlechtesten Hütten gebracht werde. Verboten wurde den Geistlichen die Annahme von besonderen Geschenken und von Bewirtung bei solchen Haustaufen[3]. Am 6. Januar 1804 wurde den Geistlichen eine ordentliche Vorbereitung der Gläubigen auf den Empfang des Bussakramentes in der Fastenzeit empfohlen und die Weisung gegeben, die Beichte zur Verhütung von grossen Konkursen in grossen Gemeinden nach Bezirken und Klassen, in kleinern auf alle Fälle nach Klassen entgegenzunehmen. Den Gläubigen wurde zur Pflicht gemacht, in ihren Pfarrkirchen an Ostern zu beichten und zu kommunizieren[4]. Geregelt wurde die erste Kommunion der Kinder am 24. Januar 1809 in der Weise, dass sie die Kinder vor der Schulentlassung nicht empfangen sollten. Den Geistlichen der Schweiz wurde ausnahmsweise gestattet,

---

[1]) A. a. O., I, S. 198.
[2]) A. a. O., I, S. 270.
[3]) A. a. O., I, S. 231.
[4]) A. a. O., I, S. 58.

Kinder, die sich durch Fähigkeit und Fleiss auszeichneten, schon vorher zur Kommunion zuzulassen. Der Feier sollte ein besonderer Unterricht mit zwei wöchentlichen Stunden während des Winters vorangehen. Als das schicklichste Zeitalter für die erste Beichte wurde das 9. Altersjahr bezeichnet. Besonderer Beichtunterricht musste während der Fastenzeit in drei wöchentlichen Stunden erteilt werden. Über die Feier selbst wurde vorgeschrieben, dass sie am weissen Sonntage im Hauptgottesdienst mit passender Anrede und gemeinsamer Erneuerung des Taufgelübdes stattfinden sollte[1]). Haustaufen waren in der Schweiz nicht üblich, Nottaufen spendeten die Hebammen, darnach folgte die Taufe in der Kirche jedesmal bedingungsweise. An diesem Modus vermochte die Verordnung nichts zu ändern. Notwendig war die Bestimmung über die Kommunion der Kinder, denn über Unterricht, Alter, Art der Feier herrschten in benachbarten Gemeinden grosse Abweichungen.

Von grösseren Folgen waren die Erlasse über den deutschen Ritus der Wasserweihe, der Oesch- und Fronleichnamsprozession. Bei ihrer Publikation schieden sich die Geister. In den solothurnischen Gemeinden führten sie zu Unterhandlungen zwischen den Vertretern der drei Diözesen, denen der Kanton angehörte. Kommissar Glutz wollte ein einheitliches Vorgehen anstreben. Er war der deutschen Sprache gar nicht abgeneigt, weil in seinen Augen die deutsche Liturgie geeignet zu sein schien, die alte Kirchensprache allmählich ganz zu verdrängen und „eine Gattung von einer deutschen Kirche zum Unterschied der lateinischen und griechischen zu modeln, welche um so eher gegründet werden dürfte, als die gleiche Liturgie in dem angrenzenden Kanton Luzern Beifall erhält“. Der Lausannische Generalvikar antwortete, dass er die Pfarrer angewiesen habe, in der lateinischen Sprache zu funktionieren, er habe aber nichts dagegen, wenn das Volk während der Messe und der Prozessionen durch deutsche Lieder erbaut werde. Auf entschiedenen Widerstand stiess der deutsche Ritus bei Provikar und Offizial Didner in Rheinfelden. Er erklärte sich aus prinzipiellen und praktischen Gründen gegen die deutsche Sprache, indem er sich auf die Kundgebungen der Bischöfe gegen ähnliche Versuche Josephs II. berief. „Mit der deutschen Sprache

---

[1]) A. a. O., II, S. 10 und S. 46.

bis auf den Altar eindringen wollen,“ schrieb er, „wäre meines Erachtens ein Unternehmen, dem sich die katholische Kirche aus allen Kräften widersetzen würde.... Für uns ist es das sicherste, beim Alten zu bleiben“[1]). Wessenberg wurde von dem Gang der Verhandlungen unterrichtet. Er bemerkte dazu, dass der Gebrauch der deutschen Gebete, Evangelien und Lieder nicht geboten, sondern nur empfohlen sei, so dass im Bezirke Solothurn jeder Geistliche dasjenige wählen könne, was in seinen Verhältnissen am meisten zur Erbauung beitragen könne. Die Erklärung Didners sei unpassend. Von der Einführung der deutschen Sprache bei der Messe des Priesters und der Ausspendung der Sakramente sei gar keine Rede. Im ganzen deutschen Bistumsanteil seien die Segnungen und Gesänge auf den Bittgängen zur grössten Erbauung des Volkes eingeführt und das Evangelium werde bei jeder Station kurz erklärt. „Der Apostel Paulus würde dieser Einrichtung gewiss vollen Beifall geben“[2]).

Nur in der Schweiz fanden diese Massnahmen wenig Beifall. In einigen Kantonen lehnte sich ein Teil des Klerus dagegen auf. Das Kapitel Mellingen fasste im Jahr 1809 den Beschluss, das Ordinariat zu bitten, dass es die Verordnungen nicht befolgen müsse. Nur zwei Geistliche hatten ihnen nachgelebt. Sie konnten bezeugen „mit grosser Zufriedenheit des Volkes“. Sie verlangten deshalb ein ernstes Einschreiten des Generalvikars und die Absetzung des Dekans, der die Verordnungen überhaupt nicht verteile, der stets „als Schaf von Muri das erste Signal zum Ungehorsam“ gebe. Das Kapitel sei „ein Gespött und Hohngelächter über die bischöflichen Verordnungen, eine Auszischung derjenigen, die bisher gehorsamten; und eine Aufsagung des Gehorsams gegen die Obern für die Zukunft“[3]). Wessenberg setzte darauf im Kapitel einen Deputaten ein[4]).

Die Geistlichen des Kapitels Mellingen waren nicht die einzigen, die sich gegen das Ordinariat auflehnten. Überall wurde im stillen gehetzt. Als im Jahr 1808 die Hirtenbriefe und Verordnungen für die ganze Diözese in einem Band gesammelt herausgegeben wurden, entstand neue Unruhe. Im

---

[1]) Stift Schönenwerd 120, 126.
[2]) A. a. O., 120, 125.
[3]) W. A. 67, 41.
[4]) W. A., 67, 129. Vgl. oben.

Kanton Luzern musste die Regierung einschreiten. Einige Geistliche missbrauchten und entstellten Verordnungen, die für andere Bistumsteile erlassen waren, und betörten das Volk „mit schändlichen Gerüchten.“ Sie gaben ihm an, der Rosenkranz dürfe nicht mehr öffentlich gebetet werden, alle Feiertage würden aufgehoben, es dürfe nur einmal im Jahre gebeichtet werden, nur eine Messe werde Sonntags gelesen u. dgl. Eine Broschüre „Luther und Dalberg“ zirkulierte. Th. Müller meldete, dass er vielleicht zu stärkeren Massregeln schreiten müsse, „besonders gegen einen verdächtigenden Ton in Predigten“, die Kapuziner predigten sehr unklug, sie seien aufgewiegelt, um wieder aufzuwiegeln, „glaublich ist die Nuntiatur im stillen tätig“. Der kleine Rat erliess eine „Warnung gegen falsche Ausstreuungen in Religionssachen“ an das Volk, und der Kommissar ordnete an, dass sie auf allen Kanzeln verlesen werde. Die Geistlichen sollen das Volk beruhigen „und nicht selbst die Erfinder und Verbreiter von Unwahrheiten sein, denen sie für sich keinen Glauben beimessen, und die nur aus unrühmlichsten Absichten erfunden werden“. „Der Geistliche, welcher sogar das Ansehen des Bischofs und der weltlichen Obrigkeit herabsetzt, ist ein treuloser Mann, der seinem Beruf zur Schande gereicht, und wirklich nicht länger verdient, an einer öffentlichen Stelle zu bleiben.“ Müller ersucht die Dekane und Kapitelsoffizialen, auf ihre Geistlichen einzuwirken und auf sie aufmerksam zu sein[1]). Allein die Situation im Kanton Luzern wurde immer schwieriger. Gegen Müller setzte ebenfalls eine Hetze ein. Ihr Urheber war Prof. Gügler, der gegen ihn eine unfeine Polemik begann[2]). Andere Professoren waren Müller ebenfalls feindlich gesinnt. Persönliche Momente spielten mit. Müller hatte nämlich eine Magd, die zu Skandalgeschichten im Seminar Anlass gegeben hatte, die aber die Professoren in Schutz nahmen, entlassen, was ihm vor allem die Feindschaft Professor Widmers zugezogen hatte[3]). Sarkastisch bemerkt Müller in einem Brief an Wessenberg: „Nicht auf allen Schülern Sailers ruht Sailers Geist“[4]). Aufs neue brachen Konflikte

---

[1]) W. A. 67, 83. Vgl. Schirmer a. a. O., S. 77.
[2]) Vgl. Herzog a. a. O., S. 37 ff.
[3]) W. A. 68, 27.
[4]) A. a. O., 68, 15.

aus, als Prof. Dereser als Seminarregens und Professor der Exegese nach Luzern berufen wurde. Seine erfolgreiche Tätigkeit weckte den Neid Güglers[1]. Diese Streitigkeiten stärkten die Oppositionslust des Luzerner Klerus gegen das Konstanzer Ordinariat bedeutend, so dass schliesslich die Lostrennung von Konstanz im Kanton Luzern nicht grosses Aufsehen mehr erregte.

Die Drucklegung der Verordnungen führte auch im Kanton St. Gallen dazu, dass die Opposition sich regte. Hier steckte sie sich hinter die Regierung. Die Geistlichkeit im untern Toggenburg richtete am 22. September 1809 an die Regierung eine Beschwerde, weil sie die Sammlung der Verordnungen anschaffen sollte, die die Dekrete des ganzen Bistums enthalte, was die Kirchenfabriken zu sehr belaste. Es handelte sich um eine jährliche Ausgabe von 24—30 Kreuzern. Weil man nicht wisse, welche Verordnungen für den Kanton St. Gallen gelten, entstehe ein grosser Wirrwarr. Die Geistlichkeit anerkennt den grossen Eifer des Ordinariats, dass es schon viel Gutes gewirkt, allein sie stellt doch das Gesuch an die Regierung, damit sie vor quälender Ungewissheit geschützt sei und die Pfarreien vor Ärger, Unruhe und Misstrauen bewahrt würden, jede bischöfliche Verordnung zu allererst zu prüfen, zu genehmigen oder zu unterdrücken, den bischöflichen Kommissar zu ersuchen, dass er die schon verteilte Sammlung zurückziehe und keine einzelnen oder keine Sammlung mehr ohne das Plazet verteile[2]. Die Regierung ging auf das Gesuch ein und bestellte zur Prüfung der Verordnungen eine Kommission. In ihrer Mehrheit war sie aus Gegnern des Ordinariats zusammengesetzt. Zwei Gutachten wurden ausgearbeitet. Dasjenige der Mehrheit empfahl alle Dekrete zur Genehmigung, die dem Zeitgeist und dem Kulturgrade des Volkes insoweit angemessen seien, dass man bei ihrer Vollziehung keine merkliche Ruhestörung und keine Immoralität befürchten müsse. Nur wenige der ersten Sammlung seien für den Kanton St. Gallen verbindlich. Davon seien bis auf zwei alle durchführbar. Die zwei verordnen deutschen Ritus bei den Prozessionen. Die Formulare seien zwar „an sich vortrefflich und ganz den ächten rein evan-

---

[1]) Vgl. Herzog a. a. O., S. 41.
[2]) W. A., 67, 118.

gelischen Sinn atmend“, allein der Durchführung stehen allerlei Bedenken entgegen. In vielen Landgemeinden fehle es an den nötigen Plätzen, so dass nur der dritte Teil verstehe, was „deutsch“ gesungen, gepredigt und gelesen werde. Es mangle ferner an den Sängern. Der lateinische Ritus sei von der ganzen Kirche angenommen, die meisten Geistlichen seien von der Schule her überzeugt, dass dieser Ritus nur mit der Zustimmung der ganzen Kirche abgeändert werden dürfe. Die Geistlichen zu zwingen, gegen ihre Überzeugung zu handeln, bleibe ohne Einfluss auf die Sittlichkeit des Volkes, und könnte Unruhen hervorrufen. Anderer Meinung ist das zweite Gutachten. Beim lateinischen Ritus gehe alles leer aus. „Was nützen Feierlichkeiten, wenn das ganze Volk Gebet und Gesänge des Priesters nicht versteht.“ Es fehle an Sängern, aber um diesem Mangel abzuhelfen, seien die Dekrete zu begrüssen. „Ein schöner christlicher Volksgesang ist schon lange der Wunsch jedes vernünftigen Katholiken, dem wahre Verehrung und Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit höher steht, als gedankenloses Rosenkranzbeten.“ Die Geistlichen hätten andere Gründe, dass sie am lateinischen Ritus festhalten wollen, als sie angegeben hätten. Die lateinische Liturgie, sagen sie, erhaltet unsern hl. Nimbus in den Volksaugen. Es sei bequemer Latein singen und beten, man könne abkürzen, das Volk merke es nicht. Man wolle einfach den Eingang der deutschen Liturgie von vorneherein unmöglich machen. „Was die Unruhen betrifft, so hielten es die Geistlichen nicht unter ihrer Würde, in den Schenken unter den Bauern den Bischof und seine Verordnungen zu verdächtigen. Warum sollte das Volk unruhig und misstrauisch werden, wenn es nicht vom Pfarrer selbst aufgehetzt wird“[1]). Die Regierung stimmte den Vorschlägen der Majorität bei und trat mit dem Ordinariat in Konstanz in Unterhandlungen. Wessenberg verwahrte sich energisch gegen die Kritik, die den bischöflichen Dekreten von einem Teil der St. Galler Geistlichkeit geworden war, verlangte die Zurechtweisung der Geistlichen, lehnte die Zumutung der Regierung, für den Kanton eine besondere Sammlung der Verordnungen herauszugeben, ab, erklärte sich aber bereit, künftig die Regierung von den Erlassen vor der Publikation in Kenntnis zu

---

[1]) W. A., 68, 94.

setzen. Das war übrigens stets geschehen. Eine staatliche Vorschrift, dass Geistliche ohne Plazet keine Verordnung befolgen dürfen, bestand nicht, worauf der Kommissar besonders aufmerksam gemacht hatte[1]). Die Regierung versicherte Wessenberg, dass sie die Geistlichkeit zurechtgewiesen habe, tatsächlich gab sie ihr aber Recht, indem sie die Einführung des deutschen Ritus verhinderte. Sie motivierte ihr Verhalten damit, die Neuerungen könnten das Volk beunruhigen, was unbedingt verhütet werden müsse[2]). Ebenso ablehnend verhielt sie sich gegen das von der Konstanzer Kurie vorgeschlagene neue Formular in deutscher Sprache über die feierliche Installation der Pfarrer. Sie verlangte, dass für ihren Kanton davon abgesehen werde und dass alles beim Alten bleibe. Dies müsse schon mit Rücksicht darauf geschehen, dass einige Gebiete einer anderen Diözese (Chur) angehören[3]). Pfarrer M. Ochsner, der das treibende Element des Widerstandes wider das Ordinariat war, wurde durch den Kommissar das Missfallen des Generalvikariats ausgesprochen[4]). Dieser Tadel war gewiss angebracht, denn selbst die Mönche im Kloster in Fischingen, wo die Geistlichen sich jeweils trafen, „ärgern sich über den frechen Ton und die respektlose Art, wie sich ein Ochsner und Mitkonsorten in dieser Sache benehmen“[5]).

Wessenberg trug sich mit dem Gedanken, alle die Vorschriften über den Gottesdienst mit noch andern wünschenswerten Reformen in eine allgemeine Gottesdienstordnung zusammenzufassen, wie er eine solche für alle rheinischen Bundeslande des Bistums am 16. März 1809 publiziert hatte. In einem Schreiben vom 18. März 1809 fragte er die Kommissare und einige Dekane an, welche Aufnahme wohl die erwähnte Gottesdienstordnung in der Schweiz finden würde[6]). Die Reformen sind darin weitgehend. Sie betreffen vor allem die Einführung der deutschen Sprache. Deutsch zu lesen sind in den Messen und Ämtern Epistel und Evangelium, im Pfarrgottesdienst, in

---

[1]) A. a. O., 68, 102, 125, 134.

[2]) W. A., 70, 54.

[3]) Hirtenbriefe und Verordnungen a. a. O., II, S. 89; W. A., 71, 68.

[4]) W. A., 70, 90; F. Segmüller führt a. a. O., S. 17, Ochsner unter den vertrauten Anhängern Wessenbergs an.

[5]) W. A. 68, 74.

[6]) W. A., 65, Zirkular vom 18. März 1809.

den Vespern und Andachten werden deutsche Lieder vorgeschrieben. Während der Frühmesse und des Hochamtes wird das laute Rosenkranzgebet unterdrückt und durch Lieder, Litaneien oder deutsche Gebete ersetzt. Die Predigt folgt unter dem Amt dem Evangelium. Bei Betstunden soll eine zweckmässige Abwechslung von Liedern, Psalmen, Litaneien und Gebeten eingeführt „und auf solche Weise die blosse Lippenandacht, die der göttliche Stifter unserer Religion so nachdrücklich verwirft, beseitigt werden". Eingehende Bestimmungen sind über die Aussetzung des Hochwürdigsten, die Andachten in der Fronleichnamoktav und der Karwoche getroffen, ebenso über die Austeilung der Kommunion, die Kommunion der Kinder, den Jugendgottesdienst an Werktagen, die Kirchweihe und das Patrozinium[1]). Die Antworten, die in Konstanz einliefen, fielen alle in ablehnendem Sinne aus, obschon die Notwendigkeit einer allgemeinen Gottesdienstordnung anerkannt und die vorgeschlagenen Reformen als wünschenswert erklärt wurden. Der bischöfliche Kommissar Blattmann hält den Vorschlag für den Kanton St. Gallen undurchführbar, weil die Regierung die Zustimmung versagen würde, denn der Einfluss der Feinde des Ordinariates auf sie sei zu gross[2]). Auch Dekan Spengler findet die Ordnung für gut aber für undurchführbar. Die Schweiz sei allen Neuerungen so abhold, dass selbst die Regierung solche soviel als möglich verhüten muss. Selbst die viel unbedeutenderen Neuerungen im Gottesdienst können nur mit aller Mühe zustande gebracht werden[3]). Sehr ausführlich antwortete Th. Müller, indem er Punkt für Punkt der neuen Gottesdienstordnung durchging und seine Bemerkungen mit Rücksicht auf seinen Kommissariatsbezirk dazu machte. Manches lasse sich auf dem Lande besser ausführen als in der Stadt. „Eigentlich bin ich nur in der Peterskapelle Meister", schreibt er. „In der Stiftskirche kann ich gar nichts ändern oder Besseres einführen. Die Stifter und Klöster haben den Pfarrern alles verdorben in den Städten. Jeder Landpfarrer hat mehr Befugnis." Wieder anderes sei überhaupt schwer durchführbar, so die Einschränkung der Aussetzung der Monstranz, das würde grosse Unzufriedenheit hervorrufen. Er fügt aber bei: „Mir scheint, man

[1]) Hirtenbriefe und Verordnungen a. a. O., II, S. 49.
[2]) W. A., 65, 144.
[3]) A. a. O., 65, 147.

habe gegen den Gebrauch der früheren Kirche die Verehrung gegen das Altarsakrament zu sehr vervielfältigt." Dieses Geheimnis habe seine Festtage und die Ausstellung der Monstranz sei an anderen Festtagen zur Hebung der Andacht nicht notwendig, da andere Gegenstände betrachtet werden sollen. Müller scheint einer Gottesdienstordnung nicht abgeneigt gewesen zu sein[1]). Eine abschlägige Antwort erteilte der thurgauische Kirchenrat. Aber in einer Anzahl Gemeinden wurde der deutsche Gesang eingeführt. Auf dem Lande war das leichter möglich als in den Städtchen, weil hier lateinische Messen aufgeführt wurden. Besonders das Musik treibende und liebende Publikum war dem deutschen Messgesang nicht hold[2]).

Die Gottesdienstordnung ist wohl infolge dieser Berichte nicht auf die Schweiz ausgedehnt worden. Auch wurde kein besonderer Entwurf ausgearbeitet oder besprochen. Die Vorfälle in den Kantonen Luzern und St. Gallen liessen erkennen, dass die Opposition wider das Ordinariat im Wachsen begriffen war. So hat Wessenberg das projektierte Werk gar nicht in Angriff genommen. Weitere Versuche auf diesem Gebiete sind durch die eintretenden Verhältnisse bald jäh unterbrochen worden. Allein auch hier wirkten die Reformbestrebungen Wessenbergs noch lange nach. Nach der Trennung der Schweiz von Konstanz sind die schweizerischen Wessenbergianer treue Anhänger des deutschen Ritus geblieben. Nicht nur das Konstanzer Gesangbuch, sondern auch die deutschen Gebete des Konstanzer Rituals[3]) sind selbst in Gegenden (z. B. im Fricktal im Aargau) üblich geworden, die nie in den Amtsbereich des Konstanzer Generalvikars gehört haben. An der Spitze des Rituals steht als Leitspruch das Wort Sailers aus dem Jahre 1811: „Dass bei der Ausspendung der hl. Sakramente die deutsche Sprache (mit Genehmigung des Bischofs) eingeführt werden könne, wie denn selbst in unsern Ritualen einiges schon in deutscher Sprache mitunter ausgedrückt ist, wird man wohl für entschieden ansehen dürfen. Dass aber unsere Rituale nicht bloss einer Übersetzung, sondern auch einer genauen Revision und Verbesserung bedürfen, wird wohl von den Wenigsten bestritten werden."

---

[1]) A. a O., 66, 62.

[2]) A. a. O., 69, 54, 79.

[3]) Erschienen 1831.

§ 12.

Schluss.

Die Durchführung der Verordnungen Wessenbergs wurde durch die Lostrennung der Schweiz von der Diözese Konstanz jäh unterbrochen. Seit die Revolution auch in der Schweiz durchgreifende kirchliche Umwälzungen gebracht hatte, war die Trennung einzelner Teile oder des ganzen Gebietes und die Errichtung eines oder mehrerer Bistümer wiederholt Gegenstand von Erwägungen und Verhandlungen. Solche Projekte fanden im Nuntius in Luzern einen energischen Befürworter, der keine Mittel scheute, um dem Einfluss Wessenbergs entgegenzutreten. Der Nuntius wurde vollständig Herr der Situation. Im Propst Göldlin von Münster fand er ein gefügiges Werkzeug. Th. Müller hatte die Gefahr kommen sehen und hatte sich ein Jahr vorher schon Wessenberg gegenüber anheischig erklärt, zugunsten Göldlins zurückzutreten, um diesem Mann den Eintritt in die bischöfliche Verwaltung zu ermöglichen[1]. Als die Ernennung Göldlins zum apostolischen Vikar am 10. Januar 1815 bekannt gegeben wurde, überraschte sie die Freunde Wessenbergs. „Alle Gutgesinnten", schrieb Th. Müller an diesem Tag an Provikar Reiniger in Konstanz, „sind bestürzt. Wir werden nicht nur in die alte Barbarei ultramontaner Grundsätze zurückfallen, sondern es sind persönliche Verurteilungen zu erwarten, dass vielleicht mancher aufgeklärte Geistliche an Auswanderung denkt. Von den Verhandlungen (mit der Nuntiatur) bin ich ebenso wie von dem Ordinariat ohne Bericht, und stehe so isoliert und wahrhaft prostituiert da. Ich ersuche Sie dringend, dem Herrn v. Wessenberg, gegen den man sich die ungerechtesten und verächtlichsten Reden erlaubt, von diesem Zustand der Sachen bald möglichst Bericht zu erstatten"[2]. Die kirchliche Reform im Geiste Wessenbergs kam ins Stocken, Göldlin machte sich ans Werk, manches, was angestrebt worden, rückgängig zu machen. In späteren Jahren lebte der Reformgeist wiederholt auf. Die Tatsache, dass von einem bischöflichen Ordinariat in der Schweiz kirchliche Verordnungen im Sinne der Aufklärung erlassen worden, gehörte aber der Geschichte an.

---

[1]) W. A., 78, 85.
[2]) W. A., 79, 23.

Zur jansenistischen Staats- und Gemeinschaftslehre.

Im vorigen Jahre hat Paul Honigsheim ein Buch herausgegeben, dessen Aufschrift lautet: „Die Staats- und Sozial-Lehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert“ [1]). Bei der Wichtigkeit dieses Vorwurfes ist es für einen bescheidenen Kenner des Jansenismus von selbst gegeben, Hs. Behauptungen kritisch nachzugehen und mit den bisherigen Ergebnissen der

[1]) Abkürzungen und Quellen:

1. A. A. = Moog, Ernst: Antoine Arnaulds Stellung zu den kirchlichen Verfassungsfragen im Kampf mit den Jesuiten, Bern 1914, Stämpfli & Cie., oder 4. Heft der Intern. Kirchl. Zeitschrift 1914.
2. Dict. = Dictionnaire des Livres Jansénistes, ou qui favorisent le Jansénisme, Anvers 1752, J. B. Verdrussen, 4 Bde.
3. Briefe = Paskal: Briefe gegen die Jesuiten, Jena 1907, Diederichs.
4. Honigsheim: Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert, Heidelberg 1914, K. Pfeffer (Seitenzahlen ohne nähere Angaben beziehen sich auf dieses Buch).
5. J. = Reusch: Der Index der verbotenen Bücher, Bonn 1883—1885, Cohen & Sohn, 3 Bde.
6. Mem. = Fontaine: Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal, Utrecht 1736, Aux dépens de la Compagnie, 2 Bde.
7. Oeuvres = Hautefage: Oeuvres de M. A. Arnauld, Lausanne 1775—1782, D'Arnay & Cie., 42 Bde.
8. P. = Paskal: Pensées, herausgeg. von Brunschvicg, Paris 1907, Hachette & Cie.
9. Pensées = Paskal: 3. Bd. der Oeuvres complètes, Paris 1903, Hachette & Cie. (Der Einheit halber wird Honigsheims Anführungsweise nach Article, Nr. und pagina befolgt.)
10. R. = Reuchlin: Port-Royal, Hamburg und Gotha 1839 bzw. 1844, Perthes, 2 Bde.
11. Rev. = Revue Internationale de Théologie, Jahrgang 1907.
12. V. = Vie de M. A. Arnauld, Lausanne 1782, D'Arnay & Cie., 2 Bde.

noch sehr im argen liegenden Forschung zu vergleichen. Dabei kann es sich nur um gelegentliche Streiflichter handeln, wie sie gerade in die Feder fliessen, nicht aber um eine völlige Erschöpfung des Honigsheimschen Buches. Dazu wären umfangreiche Sonderstudien erforderlich, die gewiss sehr verlockend, ja geboten erscheinen, zu denen dem Schreiber dieser Zeilen aber im Augenblick Vorlagen und Zeit fehlen. Von der Art der Honigsheimschen Quellenbenutzung, die sehr zu denken gibt, sei im einzelnen ganz abgesehen, das würde zu weit führen und der Untersuchung ein gut Stück ihres Reizes nehmen. Es darf aber auf keinen Fall übersehen werden: Antoine Arnaulds vieltausendseitige Werke mit ihren zahllosen Erläuterungen scheint H. ganz unbeachtet gelassen zu haben. Und gerade Arnauld wäre am ehesten berufen gewesen, über die von H. gestellten Fragen Aufschluss zu geben. Statt dessen wird Paskal als Kronzeuge der jansenistischen Geisteswelt ins Feld geführt. Paskal mit seinen oft eigenartig ausgeprägten Anschauungen dürfte eine derartige Rolle kaum zuerkannt werden, zumal er mit Port-Royal, der jansenistischen Hochburg, im Streit um das Formular sozusagen gebrochen hat [1]). Zudem vermisst man bei dem Grübler Paskal trotz starker Ansätze (in der Sittenlehre) die Schärfe einer Systematik, wie sie dem nüchternen Geschichtsforscher Arnauld eigen ist. Von den übrigen Führern des Jansenismus treten Nicole und Quesnel einigermassen hervor, während Jansen und St. Cyran [2]) nur hier und da einmal erwähnt werden. Der sonstige, viele hundert Werke zählende jansenistische Schriftschatz ist weiter nicht berücksichtigt.

* *
*

Es heisst von vornherein den „Jansenismus“ missverstehen, wenn man in seinen Vertretern nur die „Einsiedler von Port-Royal“ oder „Anachoreten des Chevreusetales“ und deren „weltfremde“ Nacheiferer sieht (S. 7). Der Jansenismus war bei aller Verinnerlichung, selbst wenn man von einer übertriebenen Frömmigkeit desselben reden wollte, nicht *so* weltfremd, wie

---

[1]) Vgl. nicht zuletzt den, wenn auch jesuitischen, Dict. II, 503 f.; ferner P. 239 f., 745 f.

[2]) Über letztern veröffentlichte Paul Lindau im vorigen Jahre die Schrift: « Ein Heiliger von Port-Royal und Kardinal Richelieu », Halle 1914. Besondere Besprechung sei vorbehalten.

H. glaubt. „Weltflucht“ ist das Hochziel *der* Jansenisten gewesen, welche bereits in den Klostermauern weilten. Dieselbe Weltflucht war aber für die Tausende von Jansenisten ausserhalb Port-Royals gänzlich hinfällig. Der „Jansenismus“ umfasste die weitesten Kreise: zahllose Ordens- und Weltgeistliche und ungezählte Laien, vom einfachen Bauern aufwärts (z. B. Dorf St. Maurice im Sprengel von Sens; Bergsprengel von Alet) bis zur höchsten Umgebung des Hofes (z. B. Madame de Longueville, Graf Liancourt)[1].

H. zieht aus der angeblichen Weltflucht der Jansenisten schwerwiegende Folgerungen: „Dem Jansenismus gebräche es in seiner Weltferne an jeder geschichtlichen Denkweise“ (S. 23). Was wollte der Jansenismus denn anders als die geschichtliche Erneuerung des Katholizismus?! In diesem Bestreben forschte er mit einer bewundernswerten Genauigkeit in den Urschriften der Bibel und der frühesten Väter. In diesem Bestreben ging er darauf aus, die Irrwege aufzuzeichnen, welche der Katholizismus in den Fesseln des Romanismus gegangen war. Das war Arnaulds[2], das war Paskals[3] Trachten. Im Brennpunkt der jansenistischen Forschung stand der Kirchenvater Augustinus, den Jansen bearbeitete, was dessen Verteidigern die unberechtigte Bezeichnung „Jansenisten“ einbrachte. So bildet nicht „das wissenschaftliche Werk des weltfremden Bischofs von Ypern“ die „Grundlage bei allen Streitigkeiten des Jansenismus mit Rom“ (S. 7), sondern der breite Boden eines umfangreichen geschichtlichen Wissens. Jansens „Augustinus“ ist nur im Sinne der äussern Ursache als „Ausgangspunkt“ (ebenda) des Jansenismus zu betrachten. Dessen innere Ursache war Port-Royals Geschichtskenntnis.

H. behauptet: „Der Jansenismus wollte nicht die Welt erobern. Von der Schlechtigkeit der Zeit überzeugt, wollten seine Anhänger als reine Christen ausharren und auf ein besseres Jahrhundert warten“ (S. 8). Wir halten entgegen: Was der Jansenismus an geschichtlichen Werken aus der Vergangenheit hervorgeholt hatte, das suchte er in hingebendster Weise an die Masse des katholischen Volkes weiterzugeben. Jeder Kenner

---

[1]) Vgl. Vorwort zu «De la fréquente Communion», Oeuvres 27, XXXIX; 25, 277; V. II, 102 u. a.

[2]) Vgl. A. A.

[3]) Briefe 63, 69, 72 f.

des Jansenismus muss wissen, was hier in unendlicher Langmut auf der Kanzel, im Beichtstuhl und durch strengste, womöglich öffentliche Kirchenbusse erstrebt wurde. Selbst vor dem Throne des Königs durfte ein Bischof nicht schweigen, wenn dieser gegen Gottes Gebote fehlte [1]), eine Tatsache, die auch H. an einer Stelle zugibt (S. 55). Der Jansenismus suchte mit aller Kraft die Protestanten für den Katholizismus zurückzugewinnen. Man denkt da an die entsprechenden grossen Schriften Arnaulds [2]) und anderer [3]). Man denkt an Arnaulds Briefwechsel mit Leibnitz und dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels [3]). In dieser Werbetätigkeit unter den Nichtkatholiken brachten die Jansenisten selbst schwere Geldopfer. Das lehrt der Ankauf der Insel Nordstrand zu dem Zwecke, nach Gründung eines jansenistischen Klosters die Protestanten zu bekehren [4]).

* * *

H. fährt fort: „Zu dieser schlechten Welt gehörte aber auch der französische Staat; mit ihm hiess es sich abfinden, zu ihm musste man Stellung nehmen. Alles dies konnte aber nur dazu veranlassen, sich mit der Frage zu befassen, wieweit man den konkreten Staat anerkennen dürfe. Zu einer systematischen Staatslehre, die nach Wesen, Entstehung und Zweck des Staates schlechthin oder gar nach der Gestaltung des besten Staates fragt, fehlte bei solcher Geistesverfassung jegliche Veranlassung" (S. 8). Waren denn die Jansenisten Staatswissenschaftler oder Theologen? Sie waren Theologen, und von Theologen wird niemand eine notwendige Beschäftigung mit grossartigen Staatstheorien verlangen. Der nichtultramontanen Theologie ist es stets darauf angekommen, ob ein Staat das christliche Ideal zu verwirklichen trachtet, nicht aber, wie dessen Aufbau beschaffen ist. Nicht aus „Weltfremde", sondern aus geschichtlicher Kenntnis lehnten die Jansenisten jede Hineinziehung irgendwelcher Staatstheorien in die kirchliche Lehre ab. So verwarf man die Bulle „Unam Sanctam" [5]). Durch zahllose

---

[1]) Oeuvres 24, 400, 403—404 und Zusammenhang.

[2]) J. II, 1. Abt., 483—484.

[3]) Vgl. die Sammlung von Arnaulds Briefen: Oeuvres, 1.—4. Bd.; R. II, 769 ff.

[4]) Das Unternehmen scheiterte freilich aus hier nicht zu erörternden Gründen, vgl. V. II, 385 f.; R. I, 803 f.

[5]) Oeuvres 21, 65; 22, 435; 23, 160; 24, 420; 37, 14.

geschichtliche Beispiele wusste man die Verderblichkeit der „Zwei-Schwerter-Theorie“ zu erhärten [1]). Der ultramontanen, nur politisch gerichteten Papstkirche galt ja der ganze Kampf des Jansenismus!

Dabei ging er aber keineswegs an den bestehenden Staatsformen achtlos vorüber. Die Jansenisten beschäftigten sich, streng dem gesetzten Ziele — Erneuerung des alten Katholizismus — folgend, mit dem Staate insoweit, als sie fragten, ob der Staat, dem sie angehörten, das christliche Ideal zu erfüllen gewillt sei. In dieser Hinsicht sah man in dem französischen Staate einen Vertreter und Schirmherrn urkatholischer Überlieferung, den eifrigen Hüter der „gallikanischen Freiheiten“. Die Unabhängigkeit der weltlichen Macht gegenüber der geistlichen, die Fehlbarkeit des Papstes in Glaubensfragen, die Pflicht des französischen Königs, über die Kanones zu wachen, das Berufungsrecht des französischen Staates „an den besser zu unterrichtenden Papst“ [1]) und vieles Andere gehört zum unumstösslichen Gemeingut der französischen Jansenisten. Wir können sagen: Die französischen Jansenisten waren ihrem politischen Glaubensbekenntnis nach Stockgallikaner. Sie billigten nicht zuletzt die „Declaratio Cleri Gallicani“ des Jahres 1682 [2]). Und da redet H. von dem „dauernden Widerstreit zwischen Jansenismus und Gallikanismus“ (S. 7 und 58).

Richtig ist, von einer Gegensätzlichkeit zwischen den Jansenisten und Ludwig XIV. zu sprechen (S. 58). Diese Gegensätzlichkeit war aber nicht grundsätzlicher Natur im Sinne eines „Widerstreites zwischen jansenistischem Kirchenbegriff und absolutistischer Verwaltungspraxis“ (ebenda). Der Jansenismus war sich des Wesens und der Gefahren der königlichen Unumschränktheit wohl bewusst. Gleichwohl hat er nie an den bestehenden staatlichen Verhältnissen Kritik geübt oder gar gerüttelt. Dazu waren die Jansenisten vielzusehr Kinder ihres Volkes und ihrer Zeit. Trotz aller Missachtung, ja Verfolgung, die ihnen bei Hofe begegnete, verharrten sie, wenigstens im 16. Jahrhundert, auf dem allgemein christlichen Standpunkt, man dürfe sich niemals gegen die gottgewollte Obrigkeit auflehnen. Der König gilt dem Jansenisten als der vorzügliche Sachwalter des göttlichen Gesetzes auf Erden, und gerade wegen

---

[1]) Vgl. nur A. A.

[2]) Vgl. J. II, 1. Abt., 575.

seiner Unumschränktheit ist dieser vor Gott doppelt verantwortlich[1]). Ludwig ist in den Augen der Jansenisten „viel zu fromm“, als dass er jemals wissentlich gegen Gottes Willen verstiesse. Stets galten die Jesuiten als seine bösen Ratgeber. So war es bei der Verfolgung Port-Royals, bei der Verfolgung der jansenistischen Bischöfe, bei der Beseitigung des „Régale“ und bei der Aufhebung des Klosters der „Filles de l'Enfance“[2]). Wieweit das jansenistische Urteil über die Persönlichkeit Ludwigs zutrifft, bleibt hier gleichgültig.

Tatsache ist, dass im Laufe der Zeit ein äusserer Gegensatz zwischen den Jansenisten und Ludwig eintrat, der sich zur gegenseitigen Entfremdung steigerte. Aber nicht der Gallikanismus, sondern der Jesuitismus war die dem Jansenismus feindliche und verderbliche Macht. H. übersieht, dass ebenderselbe Ludwig, welcher als Staatsmann den Gallikanismus zu erhalten trachtete, als „kindisch-frommer Sohn der Kirche“, von den Jesuiten blind geleitet, diesen Gallikanismus unter dem Schreckensnamen „Jansenismus“ zu vernichten suchte[3]).

Nun entnimmt H. einem Briefe Arnaulds, den er in Fontaines „Erinnerungen“[4]) gelesen hat, „Arnauld habe sich mit Entrüstung dagegen ausgesprochen, dass ein Priester sich an einem Widerstand gegen die Obrigkeit beteilige“ (S. 34). Dabei hat Arnauld in dem betreffenden Briefe einen ganz bestimmten Fall von Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit im Auge, den er als solchen verurteilt. Es ist hingegen unangebracht, Arnaulds Urteil in diesem einen Falle zu verallgemeinern. Als feststehend muss gelten, dass Arnauld jeden Aufruhr verwirft — was H. von Paskal sagt (S. 34) —, nicht aber eine Gehorsamsverweigerung, d. h. den „duldenden Widerstand“. Wenn man bei Befolgung des obrigkeitlichen Befehles gegen Gottes Gebot zu handeln glaubt, da gibt es für Arnauld ein gebieterisches Halt, da dürfen die Bischöfe selbst vor den Stufen des königlichen Thrones nicht nachgeben[2]). Wie oft haben Jansenisten beim Könige, ja selbst bei der Königin Berufung gegen ungünstige Befehle eingelegt[2]). Da trat man sehr wohl aus der „Beschaulichkeit des Chevreusetales“ heraus und in Fühlung mit dem

---

[1]) Oeuvres 30, 672.

[2]) Vgl. A. A.

[3]) Vgl. Einleitung zu A. A.

[4]) Mem. II, 27.

angeblich „verhassten Staate“, der, wie H. ausführt, nach jansenistischer Meinung seinen Ursprung der „Brutalität und Macht“ verdanken soll (S. 13).

Bevor wir diesem Gedanken weiter nachgehen, sei noch ein näheres Wort über die Unumschränktheit des Herrschers in den Augen der Jansenisten gesagt. Der Geist und die tatsächlichen Verhältnisse des Jansenismus schlossen jede Erörterung über den an sich untheologischen Vorwurf des Tyrannenmordes aus, was bekanntlich eine Lieblingsfrage bestimmter Jesuiten gewesen ist. H. stellt nun fest, „für den gesamten Jansenismus falle das schwerwiegende, in den Jahrhunderten der Religionskriege und des Absolutismus so viele Staatsmänner, Philosophen und Theologen bewegende Problem des Tyrannenmordes fort“ (S. 21—22). Arnauld, dieser Vorkämpfer des Jansenismus, hat sich mit der Lehre vom Tyrannenmord sehr wohl beschäftigt, wenngleich er sie als eine jesuitische Erfindung in wenigen Worten brandmarkt[1]). Ja sogar Paskal — Hs. eigentlichster Gewährsmann — behandelt eingehend die jesuitischen Lehren vom Mord (13. und 14. Brief).

* * *

In Paskal sieht H. den für die französischen Jansenisten vorbildlichen Staatstheoretiker: „Paskal, der als Jansenist die Erbsünde so hoch einstellt und an die grundsätzliche Verderbtheit der Welt glaubt, ist zunächst schon das Wort Natur ein Greuel und noch mehr das Suchen nach naturgemässem Leben und Wirken[a])[2]). Naturgemässes Leben ist nichts anderes als unchristliches Leben, ist Herrschen der Brutalität und Macht. Dieser allein verdankt auch nach jansenistischer Theorie der Staat sein Dasein[b]). So ist bei diesen Anhängern der augustinischen Gnadenlehre auch eine dem Augustinismus verwandte Auffassung vom Wesen des Staates festzustellen. Und doch, wieweit sind diese beiden Anschauungen voneinander verschieden! Dort eine Bezeichnung des Staates als teuflischen Wesens, das bekämpft oder dem Gottesstaate untergeordnet werden muss . . . Hier eine Verachtung des Staates als eines aus den niederen Trieben des Menschen heraus geborenen Wesens, das man seinem Schicksal überlässt, das man weder bekämpfen,

---

[1]) Vgl. A. A.

[2]) Zu [a]), [b]) und [c]) vgl. den nachfolgenden französischen Text.

noch unterjochen will, und das kennen zu lernen, dementsprechend durchaus nicht wichtig ist. So kümmert es auch Paskal gar nicht, wann durch die böse Macht der Menschen der Staat geschaffen worden ist[c])" (S. 13).

Als Beweisstellen für [a]), [b]), [c]) macht H.[1]) folgende „Pensées" geltend:

[a]) „Ceux qui sont dans le déréglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature, et ils la croient suivre: comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord fuient. Le langage est pareil des tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans le vaisseau; mais où prendrons-nous un point dans la morale?"

[b]) „Pourquoi suit-on la pluralité? est-ce à cause qu'ils ont plus de raison? non, mais plus de force. Pourquoi suit-on les anciennes lois et anciennes opinions? est-ce qu'elles sont les plus saines? non, mais elles sont uniques, et nous ôtent la racine de la diversité."

[c])[2]) „César étoit trop vieil, ce me semble, pour s'aller amuser à conquérir le monde. Cet amusement étoit bon à Auguste ou à Alexandre; c'étoient des jeunes gens, qu'il est difficile d'arrêter, mais César devoit être plus mûr."

Es ist uns leider unmöglich, aus diesen wenigen, auf die fragliche Sache so ganz und gar nicht bezugnehmenden Sätzen die von H. aufgestellte „jansenistische Staatslehre" zu entnehmen. Wir wollen aber zugeben, dass Paskal an andern Stellen gelegentlich in spöttelnder Weise „Stimmungen" kundgibt, welche an die von H. entworfene „jansenistische Anschauung vom Ursprung des Staates" in etwa — wir betonen ausdrücklich: in etwa — erinnern könnten. Man denke z. B. an Paskals Schilderung:

„Nos magistrats ont bien connu ce mystère. Leurs robes rouges, leurs hermines, dont ils s'émaillottent en chats fourrés, les palais où ils jugent, les fleurs de lis, tout cet apparail auguste étoit fort nécessaire; et si les médecins n'avoient des

---

[1]) Er folgt zweifelsohne — es fehlt eine entsprechende Angabe — « Oeuvres Complètes de Blaise Pascal », Paris 1903, Hachette & Cie.

[2]) An vorliegender Stelle macht H. « Pensées VI, 87, p. 281 » geltend, wobei 87 offenbar verdruckt und 47 heissen muss. Entsprechend geben wir [c]) wieder.

soutanes et des mules, et que les docteurs n'eussent des bonnets carrés et des robes trop amples de quatre parties, jamais ils n'auroient dupé le monde qui ne peut resister à cette montre si authentique. Les seuls gens de guerre ne se sont pas deguisés de la sorte, parce qu'en effet leur part est plus essentielle: ils s'établissent par force, les autres par grimace. C'est ainsi que nos rois n'ont pas recherché ces déguisemens. Ils ne se sont pas masqués d'habits extraordinaires pour paroître tels; mais ils se sont accompagnés de gardes, de hallebardes. Ces trognes armées qui n'ont de mains et de force que pour eux, les trompettes et les tambours qui marchent au-dévant, et ces légions qui les environnent, font trembler les plus fermes. Ils n'ont pas l'habit seulement, ils ont la force. Il faudroit avoir une raison bien épurée pour regarder comme un autre homme le Grand Seigneur environné, dans son superbe sérail, de quarante mille janissaires" (Pensées V, 9, p. 270).

Ähnlich erscheinen die Worte: „L'empire fondé sur l'opinion et l'imagination règne quelque temps, et cet empire est doux et volontaire: celui de la force règne toujours. Ainsi l'opinion est comme la reine du monde, mais la force en est le tyran" (Pensées V, 6, p. 269).

An anderer Stelle heisst es: „... La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande et importante chose du monde a pour fondement la foiblesse; et ce fondement-là est admirablement sûr; car il n'y a rien de plus sûr que cela, que le peuple sera foible. Ce qui est fondé sur la saine raison est bien mal fondé, comme l'estime de la sagesse" (Pensées V, 8, p. 270).

Was darf man aus diesen und vielleicht ähnlichen Äusserungen Paskals lediglich entnehmen? Er macht gelegentliche Bemerkungen über die irdische Herrschaft, wie sie sich in seinen Augen ausmalt, solange ihre Träger und die ihr Unterstehenden nicht zu den vor Gott „Gerechtfertigten", zu den „Gerechten" gehören. Er gibt für diesen Fall ein allgemeines „psychologisches Stimmungsbild" der Masse, ohne, wie uns dünkt, an ein bestimmtes Beispiel, etwa den Zustand des französischen Staates, zu denken. H. spricht den Jansenisten freilich jede Grundlage und jedes Interesse für psychologische Forschungen ziemlich ab (S. 26, 29, 30). Man denke da nur an die Ausführungen Arnaulds über die Seelenbeschaffenheit des Sünders

in „De la fréquente Communion“, von den sonstigen philosophischen Untersuchungen Port-Royals ganz zu schweigen. Doch dies nur nebenbei. Paskal war im Gegensatz zu Arnauld vielzusehr abstrakter Denker, als dass er sich in die politischen Verhältnisse seiner Zeit gemischt hätte. Hiezu kommt: Wenn er an den angeführten Stellen sich wirklich gegen den französischen König hätte wenden wollen, so wäre er mit den französischen Jansenisten in die höchste Gefahr geraten. Am wenigsten aber hatten seine erbitterten Gegner ein solches Empfinden, sonst wären ihnen derartige Urteile zu unschätzbaren Waffen geworden [1]). Und selbst von den „Lettres Provinciales“, die doch einen weit wirklicheren Hintergrund als die „Pensées“ haben, wusste man jesuitischerseits nur ganz allgemein zu sagen, „in ihnen würden weder der König noch die ersten Minister verschont“ [2]).

Die Stellen, in denen man in etwa einen „Anklang“ an eine „Staatstheorie“ finden könnte, beziehen sich schlechtweg auf solche Verhältnisse, wo die Menschen noch im „Zustande der Natur“, d. h. im „Zustande der Unfreiheit“ sich befinden, wo in Ermangelung von Gottes Gnade die „véritable justice“ [3]) unter ihnen noch nicht Platz gegriffen hat. „Von Natur aus ist die Menschheit völlig verderbt und vermag nur zu sündigen“, „Gott aber trifft unter ihr eine Auswahl und schenkt den ‚Auserwählten‘ seine Gnade, wodurch sie gleichsam neugeboren und zum Guten fähig werden“, das sind Grundanschauungen eines jeden Jansenisten. Von diesen Grundanschauungen ausgehend, stellt Paskal seine vorstehenden Betrachtungen an. Dabei ist er über den „Stand der Sünde“ oder, „staatstheoretisch“ gesprochen, über den „Staat der Sünde“ offenbar nicht weiter hinausgegangen.

Wie Paskal über den „Staat der Gnade“ oder, besser gesagt, den „Staat der Begnadeten“ gedacht hat, lässt sich kaum ausmachen. Ein einziges Mal erscheinen, und zwar im 14. Provinzialbriefe, die Könige und Regierungen als die gottgewollten Verhänger der Todesstrafe [4]). Inwieweit Paskal in dem französischen Staate den „Gnadenstaat“ verkörpert sah, lässt sich

---

[1]) Vgl. Dict. III, 226 f.

[2]) Dict. II, 500.

[3]) Vgl. Pensées V, 6, p. 269.

[4]) Briefe 232.

aus seinen Schriften nur vermutungsweise bestimmen. Von den „gallikanischen Freiheiten“ scheint Paskal nirgendwo zu sprechen. Doch ist er zweifelsohne mit derselben Schärfe wie die übrigen Jansenisten für dieselben eingetreten. Dafür zeugt seine entschiedene Zurückweisung der päpstlichen Unfehlbarkeit in dem bekannten Streit um das Formular, dafür sprechen seine Briefe über die Unfehlbarkeit des Papstes (17. und 18. Brief). So muss Paskal zum mindesten hinsichtlich der „gallikanischen Freiheiten“ dem Staate Ludwigs des XIV. einen wirklichen Wert zugemessen haben. Dass Paskal tatsächlich an Ludwigs Staat nicht so achtlos vorübergegangen ist, wie H. meint, ja, dass er in Ludwig sogar den Verfechter von Gottes Gesetz gesehen haben muss, und selbst für andere Staatsformen Verständnis und Anerkennung hat, bestätigt seine Schwester, wenn sie in dem von H. benutzten Buche sagt: „Il avoit un si grand zèle pour la gloire[1]) de Dieu, qu'il ne pouvoit souffrir qu'elle fût violée en quoi que ce soit; c'est ce qui le rendoit si ardent pour le service du roi, qu'il résistoit à tout le monde lors les troubles de Paris, et toujours depuis il appeloit des prétextes toutes les raisons qu'on donnoit pour excuser cette rébellion; et il disoit que, dans un État établi en republique comme Venise, c'étoit un grand mal de contribuer à y mettre un roi, et opprimer la liberté des peuples à qui Dieu l'a donnée; mais que, dans un État où la puissance royale est établie, on ne pouvoit violer le respect qu'on lui doit que par une espèce de sacrilége; puisque c'est non-seulement une image de la puissance de Dieu, mais une participation de cette même puissance, à laquelle on ne pouvoit s'opposer sans resister visiblement à l'ordre de Dieu; et qu'ainsi on ne pouvoit assez exagérer la grandeur de cette faute, outre qu'elle est toujours accompagnée de la guerre civile, qui est le plus grand péché que l'on puisse commettre contre la charité du prochain. Et il observoit cette maxime si sincèrement, qu'il a refusé dans ce temps-là des avantages très-considérables pour n'y pas manquer. Il disoit ordinairement qu'il avoit un aussi grand éloignement pour ce péché-là que pour assassiner le monde, ou pour voler sur les

---

[1]) Eine andere Lesart = P. 32 hat schon an dieser Stelle das unten vorkommende l'ordre, statt la gloire, wo dann l'ordre de Dieu unmittelbar auf den französischen Staat sich bezöge!

grands chemins; et qu'enfin il n'y avoit rien qui fût plus contraire a son naturel, et sur quoi il fût moins tenté. Ce sont la les sentimens où il étoit pour le service du roi“ (Pensées, p. 17).

Nebenbei bemerkt, findet sich Arnaulds Stellung zum Aufruhr auch hier bei Paskal, wenngleich H. feststellt, „für Paskal sei eine Beschäftigung mit den historischen Revolutionen gar nicht vonnöten gewesen“ (S. 35). H. übersieht bei seiner „jansenistischen Staatslehre“ ganz die jansenistische Gnadenlehre. Das fällt um so mehr auf, als der „Staat der Jansenisten“ seinem Ursprung nach das „Werk der brutalen Macht“ sein und seinem Zwecke nach „der Verwirklichung des christlichen Sittengesetzes“ dienen soll (S. 17). Der „Gewaltstaat“ kann doch unmöglich gleichzeitig „Gottesstaat“ sein.

Nach dem Bisherigen erledigt es sich von selbst, wenn H. aus Paskals obiger Schilderung der „magistrats“ ohne weiteres folgert: „Paskal spricht, wenn er den Inhaber der staatlichen Gewalt im Auge hat, nur vom Königtum. Auch hier hat er natürlich keine Veranlassung, sich weiter mit der Frage nach der Herkunft der Königsgewalt, sowie nach ihrem Umfange und ihrer Begrenztheit durch andere Gewalten zu beschäftigen. Es schmerzt ihn ja auch gar nicht, zu wissen, dass auch diese Institution, so wie jede Herrschaft, der Gewalt ihren Ursprung verdankt. Von göttlicher Herkunft ist somit bei Paskals Königtum sehr wenig die Rede. Und was braucht man nach seiner Meinung dem Volke noch viel darüber zu erzählen, es gehorcht ja sowieso. Denn auf Respekt und Furcht ist der Gehorsam der Masse aufgebaut; und was das Wichtigere noch hinzukommt: Vernunft sowohl wie Unzurechnungsfähigkeit des Volkes helfen mit, das Königtum zu stützen. Vernunft insofern, als alle klug genug sind, zu gehorchen, indem sie wissen, dass ein Umsturz doch nur den Mann beseitigen könnte, die Verhältnisse aber gleich gut, bzw. gleich schlecht bleiben würden. Unzurechnungsfähigkeit andererseits, insofern, als die niederen Instinkte im Volke herrschen und die Königsherrschaft als sehr nötig erscheinen lassen“ (S. 19).

In ähnlicher Weise spricht auf Grund des Bisherigen für sich, was H. hinsichtlich der staatlichen Gesetze ausführt: „Bleibt also nur die Möglichkeit, dem Volke begreiflich zu machen, dass man den Staatsgesetzen gehorcht, nicht weil sie gerecht sind, sondern eben, weil sie die nun einmal bestehenden

Gesetze sind, die nicht schlechter sind als alle möglichen, die an ihrer Statt eingeführt werden könnten. Auf diese Weise bringt man das Volk dazu, am Altüberlieferten festzuhalten wobei es geraten ist, nicht allzusehr auf die Entstehung der Gesetze Gewicht zu legen, die ja immer wieder durch das Wirken der Gewalt zu erklären ist. An sie erinnert man besser nicht; es ist gut, dass dieser Anfang der Gesetze weit zurückliegt und dieselben Gesetze schon lange in Wirksamkeit sind" (S. 15—16).

Die von H. hierzu geltend gemachten Stellen scheinen uns lediglich weitere „psychologische Malereien sündhafter Verhältnisse" zu sein. Der Vollständigkeit halber seien auch diese hier wiedergegeben: „Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes; car il n'obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il lui faut dire en même temps qu'il y faut obéir parce qu'elles sont lois, comme il faut obéir aux supérieurs, non parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs. Par là voilà toute sédition prévenue, si on peut faire entendre cela, et ce que c'est proprement que la définition de la justice" (Pensées VI, 10, p. 274).

„Il seroit donc bon qu'on obéît aux lois et coutumes, parce qu'elles sont lois; qu'il sût qu'il n'y en a aucune vraie et juste à introduire; que nous n'y connoissons rien, et qu'ainsi il faut seulement suivre les reçues: par ce moyen on ne les quitteroit jamais. Mais le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine, et ainsi, comme il croit que la vérité se peut trouver, et qu'elle est dans les lois et les coutumes, il les croit, et prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité, et non de leur seul autorité sans vérité. Ainsi il y obéit; mais il est sujet à se révolter dès qu'on lui montre qu'elles ne valent rien; ce qui se peut faire voir de toutes, en les regardant d'un certain côté" (Pensées VI, 11, p. 275).

„Ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes, mais qu'elle réside dans les lois naturelles, connues en tout pays. Certainement ils la soutiendroient opiniâtrément, si la témérité du hasard qui a semé les lois humaines en avoit rencontré au moins une qui fût universelle; mais la plaisanterie est telle, que le caprice des hommes s'est si bien diversifié, qu'il n'y en a point.

Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfans et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant, qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure aù delà de l'eau, et que son prince a querelle contre le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui?

Il y a sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu: „Nihil amplius nostrum est; quod nostrum dicimus, artis est. Ex senatusconsultis et plebiscitis crimina exercentur. Ut olim vitiis, sic nunc legibus laboramus."

De cette confusion arrive que l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur; l'autre, la commodité du souverain; l'autre, la coutume présente, et c'est le plus sûr: rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe, l'anéantit. Rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes; qui leur obéit parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi: elle est toute ramassée en soi; elle est loi, et rien davantage. Qui voudra en examiner le motif le trouvera si foible et si léger, que s'il n'est accoutumé à contempler les prodiges de l'imagination humaine, il admirera qu'un siècle lui ait tant acquis de pompe et de révérence. L'art de fronder, et bouleverser les États, est d'ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source, pour marquer leur défaut de justice. Il faut, dit-on, recourir aux lois fondamentales et primitives de l'État, qu'une coutume injuste a abolies. C'est un jeu sûr pour tout perdre; rien ne sera juste à cette balance. Cependant le peuple prête aisément l'oreille à ces discours. Ils secouent le joug dès qu'ils le reconnoissent; et les grands en profitent à sa ruine et à celle de ces curieux examinateurs des coutumes reçues. Mais, par un défaut contraire, les hommes croient quelque-fois pouvoir faire avec justice tout ce qui n'est pas sans exemple. C'est pourquoi le plus sage des législateurs disoit que, pour le bien des hommes, il faut souvent les piper; et un autre, bon politique: „Quum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod fallatur" (Varro nach Augustin). Il ne faut pas qu'il sente la vérité de l'usurpation; elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable; il faut la faire regarder comme authentique, éter-

nelle, et en cacher le commencement si on ne veut qu'elle ne prenne bientôt fin"[1]).

Es sei nochmals an die „gallikanischen Freiheiten" erinnert. In ihnen sieht Arnauld nichts anderes als Gottes Gesetze[2]). Der Jansenismus kennt mithin sehr wohl eine Gesetzgebung, die ihren Ursprung *nicht* aus der Gewalt hat, welcher man sich blind zu fügen hätte. In dem Regalienstreit, jenem grossen Abschnitt in der Geschichte des Jansenismus, pochte man jansenistischerseits entschieden auf die Gesetze des zweiten Lyoner Konzils, welche bisdahin als französische Staatsgesetze in Geltung gewesen waren[2]). Die „ungeschichtlichen" Jansenisten machten die pragmatische Sanktion von Bourges und die Fürstenkonkordate geltend, Verträge mit staatlicher Gesetzeskraft. Bei Aufhebung des Klosters der „Filles de l'Enfance" kehrt Arnauld nachdrücklich die gesetzliche Genehmigung dieser Anstalt durch Ludwig hervor[2]).

* * *

H. fällt folgende Urteile, welche schon im Hinblicke auf das Gesagte in ihrer Allgemeinheit falsch sein müssen: „Es gibt keine Instanz im Staate, keinen Einzelmenschen und keine Gruppe, der irgendwie die Berechtigung zur Kritik des Bestehenden zuerkannt würde" (S. 32). „Dem Individuum als solchem würde von den Jansenisten keine besondere Sphäre und Bedeutung zuerkannt" (S. 27).

Nochmals sei erinnert an die Aufhebung des Klosters der „Filles de l'Enfance", wo man jansenistischerseits auf die königliche Genehmigung dieser Anstalt verwies[2]), an den Regalienstreit, wo man zugunsten der betreffenden Bischöfe uralte Ausnahmegesetze geltend machte[2]), an die Verfolgung Port-Royals, wo man Verwahrung gegen Übergriffe des Königs in das kirchliche Machtbereich einlegte[2]). Gerade die scharfe Begrenzung der staatlichen und kirchlichen Gewalt und die wechselseitige Bedeutung beider ist der Angelpunkt, in welchem H. den Jansenismus gar nicht erfasst hat, sonst könnte er nicht behaupten: „So liegt es dem Jansenisten denn auch fern, im besondern

---

[1]) Die drittangeführte Stelle geben wir unter der Annahme wieder dass der offenbare Druckfehler Hs. S. 16 « III, 9, p. 259 » heissen muss: III 9, p. 257.

[2]) S. A. A.

den Staat und die menschliche Gesellschaft . . . als gottgewollt hinzustellen, oder aber umgekehrt die Gottwidrigkeit dieses durch die Macht entstandenen Gebildes zu behaupten, um eine Unterordnung des Staates unter die Kirche zu befürworten, wie es der ultramontanen Theorie des Mittelalters und der Gegenreformation geläufig gewesen war. Es fehlt überhaupt das Interesse daran, den Staat in einen grössern organischen Zusammenhang einzuordnen" (S. 14).

H. hat bei Reuchlin [1]) von der Vorlassung Arnaulds bei Ludwig nach Abschluss des „Klementinischen Friedens" gelesen (S. 55). Die nähern Begleitumstände, das heisse und langandauernde Bemühen, welches Arnauld an den Tag gelegt hat, um Ludwig und den Papst für einen Ausgleich in dem Formularstreit zu gewinnen [2]), und die Bedeutung des zustande gekommenen Friedens scheinen H. gar nicht bekannt zu sein. Sonst könnte er nicht ohne weiteres behaupten:

„Wenn auch nach dem Klementinischen Kirchenfrieden Arnauld und seine Freunde der Aufforderung, am Hofe zu erscheinen, Folge leisteten, so lag es doch dem Jansenismus, solange er noch rein und blühend war, fern, sich irgendwie an die staatlichen Machthaber heranzudrängen. Im Gegenteil, den meisten Anhängern der Bewegung hätten solche Berührungen mit Hochgestellten nur peinliche Verlegenheit bereitet. Denn diesen gegenüber zu heucheln und ihren Unwillen über das unchristliche Leben zu verbergen, das war ihnen nicht möglich. Anderseits war es vielen von ihnen, und nicht nur Paskal, von dem wir es ja wissen, eine Pflicht, ihre Ehrfurcht vor den

---

[1]) R. II, 359. Und was findet sich dort? Ein scherzhafter Bericht Briennes, wie der «starre Jansenist» Arnauld bei ihm den Empfang am Hof «eingeübt» habe. Br. gab den König ab, A. war «vergnügt» und Br. «entzückt». Dann aber heisst es dem ganz zuwider, was H. beweisen will, und ganz im Sinne unserer frühern Feststellungen: «Es gab nicht leicht gewissenhaftere Royalisten als diese Arnaulds, besonders den Doktor.» «Nur die ruchloseste Unterdrückung, besonders unter Ludwig XV., konnte die Herzen der Jansenisten dem Könige entfremden. Es wird erzählt, als Arnauld in der letzten Krankheit öfters bewusstlos schlummerte, habe es kein sichereres Mittel gegeben, die verlöschenden Lebensgeister wieder anzufachen, als wenn man sagte, der König habe die Belagerung eines Platzes aufgegeben, sich zurückziehen müssen. Der Verbannte raffte sich dann sogleich auf, um die Wahrscheinlichkeit dieser Nachricht zu bestreiten.»

[2]) S. darüber V. I, z. B. 305, 344, 355.

Hochgestellten offen darzutun, ohne damit den innern Wert jener Standespersonen behaupten zu wollen. Besonders bezeichnend sind in dieser Hinsicht die Ausführungen von Quesnel (H. verweist auf „V, 605, betr. Ap.-Gesch. Kap. 26, Nr. 3") an jener Stelle, wo er von dem Benehmen des Apostels Paulus vor Agrippa handelt: Er verbietet natürlich, wie jedem Menschen, so erst recht dem Priester, den Grossen gegenüber irgendeine Form von Schmeichelei anzuwenden. Das hindert aber nicht, dass der Geistliche, der um der Wahrheit und der Nächstenliebe willen sich verpflichtet fühlt, dem Fürsten seine Sünden vorzuhalten, aus Klugheit und Ehrfurcht sich mässigt und seine Worte in eine ruhigere und weniger verletzende Form kleidet... Es wird also hier dem Jansenisten nicht nur die Möglichkeit, sondern auch das Recht zugesprochen, über die Sündhaftigkeit des Staatsoberhauptes, des Beamten, wie überhaupt des politisch tätigen Menschen ein Urteil zu fällen. Anderseits, das erfährt man aus zahlreichen Äusserungen Paskals[1]), ist jeder Mensch, also auch der jansenistische Priester, infolge der verderbten Natur und der mangelhaften Einsichtskraft (hier wird Jansens „‚Augustinus' II, 471" geltend gemacht) vollkommen unfähig, über die Verdienste, die der Einzelne sich um den Staat und die Menschheit erworben hat, ein gültiges Urteil zu fällen" (S. 55—56).

Auf diese Unterlagen baut H. nun die folgenden unglaublichen Sätze auf:

„Aus beidem folgt aber, dass in praxi die Kirche immer nur ein verneinendes Urteil über einen Menschen, der sich auf politischem Gebiete betätigt, fällen kann. Dabei wirken offenbar altchristliche und mittelalterliche Vorstellungen von einem kirchlichen Oberaufsichtsrecht über den Staat (bei den Jansenisten!) nach, wie sie auch in dem offiziellen Katholizismus des 16. und 17. Jahrhunderts nicht vergessen waren." „Es ist in letzter Linie das mittelalterliche Ketzerrecht, nach dem die Kirche sich für berechtigt erklärt, zu bestimmen, wer innerhalb der Kirche steht und wer nicht, wer den rechten Glauben bekennt und wer der Heterodoxie sich in die Arme geworfen hat, wer

---

[1]) Angeführt wird aber bloss «Prov. XVI, p. 152», was — vorausgesetzt, dass H. für die «Provinzialen» dieselbe Ausgabe wie für die «Gedanken» benutzt — wieder ein Druckfehler sein und «Prov. XIV, p. 152» heissen muss, wo aber keine entsprechende Äusserung zu finden ist.

der Kirche Recht gewahrt und wer sich gegen dieses versündigt hat. Diese Auffassung liegt noch der ganzen spanischen Inquisitionspraxis zugrunde" (S. 56).

Ein Gegenbeweis dieser „Grundlagen" und „Folgerungen" erübrigt sich, soweit es sich um das Verhältnis von Staat und Kirche nach der Lehre der Jansenisten handelt. Um dieses Verhältnis soll sich die ganze Kette jener Ausführungen drehen. Inwieweit dies zutrifft und inwieweit die entwickelten Gedanken innerlich zusammenhängen, bleibe dahingestellt. Von der eigenartigen Bezeichnung „offizieller Katholizismus" für römisch-jesuitisches Kirchentum ganz abgesehen, klingt das „nicht vergessen waren" höchst absonderlich, wenn man bedenkt, wie sehr das ultramontane „Oberaufsichtsrecht" zum innersten Wesen jenes „offiziellen Katholizismus" gehörte und vor allem auch heute gehört. Nicht nach „mittelalterlichem Ketzerrecht", sondern nach ihrem eigensten Grundrecht entscheidet die katholische Kirche über den Glauben ihrer Angehörigen. Dies Recht hat sie seit den frühesten Zeiten beansprucht und nicht erst im Mittelalter, auf dies Recht pocht sie ganz besonders heutigentags. Darum darf man nicht sagen, „dieses Ketzerrecht habe ‚noch' der spanischen Inquisitionspraxis zugrunde gelegen", als ob nach Beendigung der spanischen Inquisitionszeit der Katholizismus darauf verzichtet hätte, über die Rechtgläubigkeit seiner Anhänger zu wachen. Doch dies nur nebenbei. H. zwang uns zu diesen Abschweifungen.

Die Jansenisten sollen Verfechter von — Inquisitionsverfahren sein! Kurz und bündig behauptet H.: „Die jansenistische Doktrin deckt sich durchaus mit der Inquisitionstheorie" (S. 57). Nichts haben die Jansenisten mehr verworfen, als die römischen Inquisitionsgerichte! Mochten sie auch als Katholiken der Kirche selbstverständlich das Recht zugestehen, über den Glauben des Einzelnen zu entscheiden und gegebenenfalls Exkommunikationen zu verhängen, niemals billigten sie die Inquisitionsgerichte, „den Schrecken Frankreichs", „in denen tyrannisch über das Gewissen geurteilt werde"[1]. Erst den Inquisitionsgerichten kommt die Bezeichnung „mittelalterlich" zu, und weil der Jansenismus auf die *alte* Kirche zurückgehen wollte, lehnte er die Inquisition rückhaltlos ab.

---

[1]) Vgl. A. A.; Oeuvres 21, 93 XII; 22, 201.

Wie aber dachte der Jansenismus sich die „Exkommunikation"? Naturgemäss nicht so, wie sie das Mittelalter, sondern wie sie das Altertum seiner Meinung nach gehandhabt hatte. Und da verlangte man jansenistischerseits neben äusserster Bedachtsamkeit, dass ausschliesslich die Bischöfe eine Exkommunikation vornehmen dürften. Man verwarf die jesuitische Handhabung, wonach ein gewöhnlicher Priester die Sakramente verweigern und damit die Ausschliessung aus der Kirche vollziehen konnte[1]). Entsprechend hat H. bei Quesnel (I, 271, betreffend Matth. Evgl., Kap. XIII, Nr. 29) gelesen, „es sei nicht Amt des Priesters, die schlechten Menschen zu beseitigen". „Die Priester könnten bestenfalls versuchen, sie zu guten Menschen umzubilden" (S. 56). Daraus macht H. ohne viel Federlesens: „Der ganze Wortlaut dieser Stelle ist nur so zu verstehen, dass die Kirche sich mit dem Bekehrungs- und Besserungswerke abzugeben hat, dass es ihr ausserdem zusteht, über Charakter und Rechtgläubigkeit des Menschen ein Urteil zu fällen, dass sie aber nicht die behördliche Stelle ist, die schlechten Menschen unschädlich zu machen, beziehungsweise zu vernichten. Vielmehr ist dies das Amt einer andern Einrichtung, und als solche bleibt nur der Staat übrig (!!!). Ihm war ja auch, wie wir wissen, von Paskal ausdrücklich das Recht, die Todesstrafe zu verhängen und zu vollstrecken, zuerkannt worden" (S. 56 bis 57). —

H. vermisst bei den Jansenisten Erörterungen darüber, welche Personen die geeignetste Umgebung für den Herrscher darstellten (S. 22). Dem ist entgegenzuhalten, in welch erregten Äusserungen ein Arnauld das jesuitische Schmeichlertum am französischen Hofe geisselt[2]).

* * *

Aus der „Weltentfremdung" der Jansenisten schliesst H. auf deren Teilnahmlosigkeit an den politischen Vorgängen ihrer Zeit. „Sie hätten die Menschen lediglich in Auserwählte und Verworfene geteilt." „Auch anderweitige Lebensformen und fremde Sprachen seien ihnen aus dem bezeichneten Grunde gleichgültig gewesen." „Jedes Reisen sei ihnen verpönt erschienen", „Schilderungen von Reisen, Ländern, Städten, Men-

---

[1]) Vgl. «Fall Liancourt» in A. A.

[2]) Vgl. Oeuvres 23, 91.

schen und Sitten fehlten in den jansenitischen Werken fast ganz". „Von Natursinn liesse sich nichts verspüren" (S. 40 bis 42). „So hätte den Jansenisten auch jedes Nationalgefühl gefehlt" (S. 43).

Wiederum muss Paskal als ausschlaggebender Gewährsmann Hs. herhalten. Womit allem soll sich Paskal denn nur beschäftigt haben, mit allem, was H. gerade bei ihm zu finden wünscht? Die übrigen Führer des Jansenismus waren fast alle Theologen. Wo in aller Welt verlangt man von Theologen „eingehende Schilderungen von Reisen, Ländern, Städten, Menschen und Sitten"?

Gleichwohl lässt sich hier noch mancherlei sagen: Arnauld und Nicole haben mehrere grosse Reisen unternommen[1]). In Arnaulds Briefen findet man verschiedentlich Äusserungen über politische Vorgänge, wenn sie auch in nebensächlicher Weise geschehen. So spricht Arnauld z. B. von der schweren Bedrängnis Polens[2]). Er beschäftigt sich mit den englischen Thronwirren[3]). Er verfolgt die drohenden Kriegsunwetter[4]). Er beachtet die Kriege gegen die Hugenotten[5]) und Türken[6]), mag H. auch sagen, „die jansenistische Interesselosigkeit gegenüber dem Krieg" sei um so befremdlicher, als man „im Zeitalter der Türken- und Religionskriege" sich befunden hätte (S. 49). Ja noch mehr: Arnauld verfasste umfangreiche Schriften[7]) über die Besitzverhältnisse des heute schweizerischen Neuenburg. Es sei nochmals an Paskals Stellung zu den Pariser Wirren erinnert.

Auch „anderweitige Lebensformen" sind für die „Einsiedler von Port-Royal" nicht ganz belanglos. So lehnt Arnauld keineswegs einen kundigen Führer ab, als er nach Holland reist, „dessen Wege, Sprache und Bräuche" ihm völlig unbekannt waren[8]). Die zwischenvölkischen Beziehungen der Jansenisten sind sehr zahlreich gewesen. Hier harrt eine nicht unwesent-

---

[1]) V. II, 28 f.

[2]) Oeuvres 1, 151.

[3]) V. II, 282 f.

[4]) Oeuvres 2, 341; 4, 47.

[5]) Vgl. 21, 95—97; 114 f.; 144 f.; 151 f.; 233.

[6]) 2, 704.

[7]) 37, 172 ff.

[8]) V. II, 152.

liche Frage eingehender Lösung[1]). Nur für Paskal lässt H. eine genauere Kenntnis fremder Gesetze und Sitten gelten. Allein, er soll ihnen „verständnislos gegenüberstehen" (S. 42). Ob das wohl so zutrifft?! —

Wie wenig den Jansenisten die Sprache gleichgültig war, wie sehr sie in ihr das eigentlichste Mittel sahen, dem Tiefsten, was die Seele eines Volkes bewegen kann, Ausdruck zu verleihen, sieht man an ihrem erbitterten Kampfe um die religiösen Erbauungsbücher in französischer Übersetzung. Hier sei nur auf die entsprechenden Ausführungen in Reuschs „Index"[2]) verwiesen.

Das Naturgefühl scheint bei den Jansenisten auch nicht ganz erstorben zu sein. Hier denke man nur an die stimmungsvollen Bilder in Racines „Athalie"!

Das stolze Pochen auf die gallikanischen Freiheiten, die kein anderes Volk aufzuweisen habe, die scharfe Zurückweisung päpstlicher Eingriffe in den Machtbereich des französischen Königs[3]), vor allem aber die Forderung der volkskirchlichen Einheit für alle katholischen Länder zeugen ganz gewiss für ein Nationalbewusstsein der Jansenisten.

* * *

Dem Jansenismus ist nach Hs. Auffassung die „überstaatliche Sphäre", die „internationale Menschheitsgemeinschaft", „für die der religiös verinnerlichte Mensch sich einsetzen müsse", gleichgültig (S. 46).

H. beurteilt die Stellung der Jansenisten zum Kriege, indem er geltend macht: „Nicole wollte erst dann den Krieger für sündenfrei erklärt wissen, wenn er gezwungen am Feldzug teilgenommen hatte"[4]). Saci wäre der Ansicht, „jeder Waffentragende und Kriegführende schon an sich sei sündenhaft, möchte es sich um einen gerechten oder ungerechten Krieg handeln" (S. 47, 48). Nicole verwirft als strengkirchlicher Theologe ganz gewiss nur den *ungerechten* Krieg; Saci aber spricht an der von H. angeführten Stelle[5]) hauptsächlich vom Ver-

---

[1]) Insbesondere sind Arnaulds Briefe eine reiche Fundgrube.

[2]) J. II, 1. Abt., 539 f.

[3]) Z. B.: Oeuvres 21, 522 und viele andere Stellen.

[4]) Verwiesen wird auf «I, 20».

[5]) Mem. II, 20.

hältnis des *geistlichen Standes* zum Krieg. Dabei macht er die nicht gerade unbekannte kirchenrechtliche Bestimmung geltend, ein (römisch-)katholischer Geistlicher dürfe niemals die Waffen führen!!! Wenn Saci in dem vorliegenden, nicht allzu klaren Zusammenhang sein Bedenken gegen das Waffentragen auf die gesamte (katholische) Christenheit überträgt, so darf man auf keinen Fall Fontaines Bemerkung[1]) übersehen: „M. de Saci étoit très ignorant dans cette espece de Theologie qui dégénéroit en Thuologie[2]), représenta que Jesus-Christ avoit fait remettre l'épée dans le fourreau et avoit maudit à l'avenir l'usage que l'on en feroit."

Es gilt noch mehr, es gilt den ganzen Zusammenhang der von H. herbeigezogenen Stelle nachzuprüfen. Fontaine berichtet daselbst eingehend über Port-Royal des Champs' Verhalten im zweiten Pariser Krieg[3]): Die Nonnen begaben sich in die Pariser Niederlassung von Port-Royal. Die zurückbleibenden männlichen Insassen bereiteten sich unter der kundigen Leitung des Herzogs von Luines auf etwaige feindliche Heimsuchungen vor. Dem Genannten stand le Maitre tatkräftig zur Seite. Fontaine schildert anschaulich die Befestigungsarbeiten, welche man im Kloster vornahm, die Anwerbung von rund 300 Kriegsfreiwilligen aus allen Berufsschichten und deren und der Klosterleute Waffenübungen. Le Maitres Wahlspruch war: Circumdate Sion et complectimini eam, narrate in turribus eius, ponite corda vestra in eius." Und der Jansenist Fontaine bemerkt dazu: „Beaucoup de solitaires prenoient plaisir à manier la truelle, et l'on ne pouvoit, en les voyant, ne pas se souvenir du tems d'Esdras où le peuple de Dieu bâtissant Jerusalem tenoit la truelle d'une main et l'épée de l'autre"[4]). Man berief sich auf die Heilige Schrift und erinnerte vor allem an den gerechten Kampf der Makkabäer[5]). Nur wenige geistliche Herren, ihnen voran de Saci und Singlin, widerstrebten den Kriegsvorbereitungen des Klosters[6]). Dabei gab de Saci den Wortführer ab. Sein Standpunkt lief auf die angeführten Sätze

---

[1]) 19—20.
[2]) Was bedeutet dieses offenbar hämisch gemeinte Wortspiel?
[3]) 7 ff.
[4]) 12.
[5]) 17.
[6]) 19.

hinaus. Er erreichte durch rühriges Reden, dass die eigentlichen — wohlgemerkt! — Klosterinsassen die Waffen schliesslich wieder niederlegten[1]).

Dass Arnauld die Einnahme des von den Türken besetzten Ofen mit einem zweifachen „Victoire, Victoire!" freudig begrüsst[2]), dass er die Hugenottenkriege billigt, „weil es sich um Aufrührer handele"[3]), wird H. gewiss in Erstaunen setzen.

Besonders auffällig sind Hs. Sätze: „Denn isoliert stand für die Jansenisten das christlich-asketische Individuum da. Es war isoliert, so wie wir es bei Rancé schon gesehen haben (H. denkt an eine noch nicht vorliegende Untersuchung, welche als seinen „Staatslehren usw." voraufgehend gedacht ist), bei diesem Begründer der ersten, primitiveren Reformbewegung, welche sich der offiziellen staatlich-kirchlichen Kultur entgegengestellt hatte. Während aber für diesen, der kein neues Leben hatte, der Weg leicht und kurz war[4]), der ihn zur Gründung eines asketischen Verbandes führte, war für die Jansenisten die Schwierigkeit viel grösser. Denn bei diesen war die Teilung zwischen Gottesreich und Welt keine so grundsätzliche. Bei ihnen handelte es sich in letzter Linie trotz allen durch antiheroische Passivität und Prädestinationslehre bedingten Esoteriertumes nicht nur um kleinste Gruppen von Auserwählten, sondern um weiteste Kreise" (S. 62). „Was Wunder, dass sie denn auch dem Beichtvater, dem Gewissensberater eine wichtige Rolle zuerkannten. Sie, die sonst vor Befolgung von Ratschlägen und vor Abhängigkeit warnten, sahen ein gläubiges Vertrauen des isolierten Menschen zu seinem „Directeur de Conscience" nicht ungern." „Auch nach ihrer Zucht war ja das Busssakrament diejenige Einrichtung, durch die sich eine Regelung des ganzen Lebens am besten bewerkstelligen liess" (S. 63—64).

Von der Unklarheit dieser Sätze ganz abgesehen, können wir nicht scharf genug hervorheben: Der Jansenismus hat die Beichte und den Verkehr mit dem Beichtvater einem jeden Katholiken zur unbedingten lebenslänglichen Pflicht gemacht Ohne das Busssakrament wäre in seinen Augen der Einzelmensch für ewig verloren. Ein Gutteil des jansenistischen

---

[1]) 21.

[2]) Oeuvres 2, 704.

[3]) Vgl. 21, 95—97; 233 und Arnaulds Briefe.

[4]) Verwiesen wird auf «Vie de Rancé I 97».

Kampfes galt der jesuitischen Beichtstuhlpraxis[1]). Das ist nicht mit den wenigen Worten gesagt: „Und wie die Jansenisten das priesterliche Amt hoch bewerteten, so auch diejenige Funktion, die am meisten den Vermittlungscharakter zwischen Gott und Mensch erkennen lässt, diejenige der Sakramentenspendung. Wie wesentlich ihnen — die doch über das Busssakrament so ganz anders dachten, als die nicht minder von seiner Bedeutung überzeugten Jesuiten — diese Einrichtung war, das hat ihr Kampf um deren Reform mit aller Deutlichkeit erkennen lassen" (S. 63)[2]).

Und dann das auf der einen Seite „isolierte" Individuum, dem auf der andern Seite „doch wieder" ein Beichtvater „empfohlen" wird! Dieses „isolierte Individuum" soll „weitesten Kreisen" angehören. Ist mit diesen „weitesten Kreisen" etwa die — Kirche gemeint, oder glaubt H. wirklich, der Jansenismus sei eine sektenhafte, kirchenfeindliche Bewegung gewesen? So wenigstens blickt es aus seinen gelegentlichen Äusserungen (S. 12, 67). Von der Kirche, die das Ein und Alles, die den Mittelpunkt des gesamten Lebens für den Jansenisten bildet, redet H. in seinen „Soziallehren" überhaupt nicht, mag er sie auch hier und da berühren; so, wenn er von ihrem Verhältnis zum Staate oder von dem „mittelalterlichen Ketzerrecht" spricht. Wo bleibt *da* das „religiös isolierte Individuum"? Das ganze Verhältnis des Jansenismus zur Papstkirche auf der einen und zum Jesuitentum auf der andern Seite tritt bei H. nirgendwo hervor. Darum lässt er ausser acht, dass die Jansenisten von den göttlichen Pflichten des Königs und des Staates gegenüber jener Kirche sprechen, dass sie die „gallikanischen Freiheiten", die „Declaratio Cleri Gallicani" und viele andere kirchengeschichtlich hochbedeutsame Erscheinungen verteidigen.

So vermisst man denn jede Hervorkehrung des höchsten Ideals, das jeden Jansenisten — nicht zuletzt Paskal[3]) — beseelt: „Leben und sterben in der katholischen Kirche, die äusserlich im Papste gipfelt, die alle Menschen umfassen soll, deren Lehren

---

[1]) Vgl. Arnaulds «De la fréquente Communion», Oeuvres, Bd. 27. Neerkassels (des dem französischen Jansenismus so nahestehenden Bischofs) «Amor poenitens» in Rev. 1907, 603 ff. Paskals 10. Brief.

[2]) Hier macht H. als Quellen geltend: «Fuzet, p. 147» und «Escobar, Theol. mor. V, p. 37»!

[3]) Briefe 303.

und Geboten man jederzeit folgen muss, „selbst dann, wenn sie gegen die persönliche Meinung des Einzelmenschen gehen“ [1]). Da hat „alle Gleichgültigkeit gegenüber den Institutionen der Welt“, welche H. den Jansenisten nachsagt (S. 62), eine scharfe Grenze.

* * *

Unsere Untersuchung umfasst über ein Drittel von Hs. Buch. Wir möchten es dabei bewenden lassen. Eine wirklich sachkundige, erschöpfende Vorstellung der jansenistischen Staats- und Gemeinschaftslehre würde eine äusserst begrüssenswerte, nicht leichte und umfangreiche Arbeit sein. Wir möchten zu ihr, wie überhaupt zu weiteren Studien auf dem Gebiete des Jansenismus angeregt haben. Hier ist noch ungeheuer viel zu tun, und das Meiste entbehrt nicht einer hervorragenden Anziehungskraft, mögen auch die Quellen vom Staub der Zeiten verdeckt sein.

---

[1]) Vgl. A. A.; Paskals 17. und 18. Brief.

Ernst Moog, Stühlingen (Baden).

BIBLIOGRAPHIE.

ARNOLDI, Heinr. Al., des Kurtrier. Geistl. Rates **Tagbuch vom Emser Kongress 1786.** Herausgegeben von Dr. Matthias Höhler, Domkapitular und Generalvikar zu Limburg a. d. L. Mainz, Verlag von Kirchheim & Cie., 1915. Gr.-8°. VII und 354 S. mit 12 Textabbildungen. ℳ 8. —, geb. ℳ 9. —.

Über die Verhandlungen des Emser Kongresses des Jahres 1786 war bis jetzt nichts bekannt. Ausser den eigentlichen Beschlüssen „der Emser Punktation“ war wenig in die Öffentlichkeit gekommen. Ein offizielles Protokoll wurde nicht geführt. Das vorliegende Buch gibt nun genauen Aufschluss nicht nur über die Kongressverhandlungen, sondern auch über die Vorgänge, die zum Kongress geführt und die die Ausführung der Beschlüsse verhindert haben, und zwar auf Grund reichen, bis jetzt nicht veröffentlichten Aktenmaterials aus dem Limburger Diözesanarchiv und aus den Staatsarchiven von Koblenz, Düsseldorf und Wien. Im Mittelpunkt der Publikation steht das Tagebuch, das der Geistliche Rat Arnoldi, der Sekretär des Kurtriererischen Delegierten Beck, verfasst hat. Arnoldi wohnte den Verhandlungen des Kongresses in einem Nebenraum bei und schrieb sie im Einverständnis mit den vier Delegierten der deutschen Erzbischöfe nieder. Unter Leitung Becks verarbeitete er die Notizen zu einem Tagebuch, das jeweilen dem Kurfürsten von Trier zur Orientierung zugestellt wurde. Das Tagebuch, das im Diözesanarchiv Limburg aufbewahrt wird, bildet den zweiten Abschnitt des Buches. Den einzelnen Tagesberichten sind jeweilen die gefassten Beschlüsse vorangestellt nach dem Konzept Becks im Staatsarchiv Koblenz, und am Schluss folgt die Darstellung der Debatten. Der erste Abschnitt enthält eine gedrängte, zum Teil etwas einseitige Übersicht über die Vorgeschichte, insbesondere aber eine wertvolle Darstellung der Zusammenkunft der Delegierten der drei rheinischen Erzbischöfe zu Koblenz im Jahre 1769, der 31 Koblenzer Artikel und der Korrespondenz unter den Kirchenfürsten. Im dritten Abschnitt werden wir mit der Antwort Kaiser Josefs II., den Verhandlungen mit den Suffraganbischöfen,

der Denkschrift des Bischofs von Speyer über die Punktation und dem Ausgang der ganzen Bewegung bekannt gemacht. Im Anhang sind 25 wichtige Dokumente zum Verständnis der Geschichte des Kongresses abgedruckt. Zwölf Bilder zeigen in trefflicher Ausführung den Darmstädter Hof zu Ems, wo der Kongress stattgefunden, und die Portraits der bedeutendsten bei dem ganzen Vorgang in Frage kommenden Persönlichkeiten. Der Verlag hat nichts versäumt, um die Ausstattung des Buches vornehm zu gestalten. Es ist bedauerlich, dass der Verfasser Wendungen wie „Basler Pseudosynode“, „sog. Reformation“, „sog. Aufklärung“, „sog. gallikanische Freiheiten“ usw. nicht vermeiden konnte. Trotzdem bekommt man den Eindruck, dass das Aktenmaterial objektiv bearbeitet ist, so dass das Buch für diese Periode ein wichtiges Quellenwerk bedeutet, das manche Vorgänge in neuem und klarerem Lichte erscheinen lässt. A. K.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Herausgegeben von Geh.-Rat Prof. Dr. O. BARDENHEWER, Prof. Dr. Th. SCHERMANN, Prof. Dr. K. WEYMANN. Kempten, Jos. Köselsche Buchhandlung.

Band XVIII. Des hl. Augustinus ausgewählte Schriften. VI. Band. Brosch. ℳ 4. —, geb. ℳ 4. 80.

Band XIX. Des hl. Augustinus ausgewählte Schriften. VII. Band. Brosch. ℳ 4. 50, geb. ℳ 5. 30.

Band XX. Sulpicius Severus, Vinzenz von Lerin, Regel des hl. Benediktus. Brosch. ℳ 4. —, geb. ℳ 4. 80.

Die drei Bände, die wir kurz anzeigen, sind noch im Jahre 1914 erschienen. Der VI. Band der Werke des hl. Augustinus enthält die Fortsetzung der Vorträge (55—124) über das Evangelium des hl. Johannes, und der VII. Band enthält eine Übersetzung der Bekenntnisse des hl. Augustinus von Gymnasialoberlehrer Dr. Alfred Hoffmann. In der Einleitung bemerkt der Übersetzer, dass er den üblichen Titel „Bekenntnisse“ gewählt habe, trotzdem „Lobpreisungen“ richtiger sein dürfte, aber er habe sich nicht für berechtigt gehalten, die eingewurzelte, allen lieb gewordene Bezeichnung zu ändern. Es fehlt ja nicht an guten und billigen Übersetzungen der „Bekenntnisse“, allein die vorliegende verdient Anerkennung wegen der trefflichen, prägnanten Ausdrucksweise. Erleichtert wird die Lektüre durch

die Überschriften über den Kapiteln und die Stellen aus der hl. Schrift unmittelbar unter dem Text. Die Anmerkungen sind auf ein Minimum beschränkt. Es entspricht das der ganzen Anlage der Ausgabe der Kirchenväter. Eine Ausnahme wäre vielleicht für diesen Band angezeigt gewesen, der gewiss nicht nur von Theologen, sondern auch von Laien gerne gekauft wird. — Der XX. Band enthält zunächst die Schriften des Sulpicius Severus über den hl. Martin, Bischof von Tours, in der Übersetzung des Benediktinermönchs P. Pius Bihlmeyer. Wissenschaftlich bedeutend sind diese Schriften — die Vita des hl. Martin und ihre Ergänzungen: die drei Briefe und drei Dialoge — nicht, sie waren aber besonders im Mittelalter weit verbreitet und wurden für viele Hagiographen vorbildlich. Die Glaubwürdigkeit der vielen Wundergeschichten war von jeher, besonders aber in neuerer Zeit, stark bestritten, wie denn der Versuch gemacht wurde, den hl. Martin als unbedeutenden Bischof hinzustellen, der, seit er im Bewusstsein der Kirche lebte, erst literarisch geschaffen worden sei. In dogmatischer Hinsicht berühmt ist die zweite Schrift dieses Bandes: Das Commonitorium des hl. Vinzenz von Lerin. Sie ist vom Bonner Universitätsprofessor G. Rauschen übersetzt. In der Einleitung stellt der Übersetzer einige Stellen zusammen, die den Nachweis bringen, dass Vinzenz Semipelagianer gewesen sei, was jetzt fast allgemein anerkannt werde. Die berühmte Glaubensregel „Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus traditum est“ erklärt Rauschen: „Wenn sich in einer bestimmten Frage ein Teil der Kirche von der Gesamtkirche trennt, muss man dem Glauben der Gesamtkirche folgen; wenn aber die Gesamtkirche von einer Neuerung ergriffen und verpestet wird, so muss man auf das Altertum zurückgehen, aber auch hier nicht einzelnen Teilen, sondern der Gesamtkirche folgen. Das ist am leichtesten, wenn ein allgemeines Konzil sich über einen Gegenstand ausgesprochen hat; ist das nicht der Fall, so soll man sich an die übereinstimmenden Aussprüche neuer kirchlicher Lehrer halten, die in der Gemeinschaft der katholischen Kirche geblieben sind.“ Die Regel fasst Rauschen nicht kopulativ, sondern disjunktiv auf: „Zur Feststellung der Tradition sollen die drei Kriterien nicht zusammen, sondern nur das eine in Ermanglung des andern angewandt werden. Zunächst ist der Glaube des grössten Teiles der gegenwärtigen katholischen Kirche mass-

gebend; erscheint dieser als Neuerung, so ist das kirchliche Altertum zu befragen, womöglich ein allgemeines Konzil, sonst die übereinstimmende Lehre der heiligen Väter. Auf die Übereinstimmung kommt es also an; aber wertvoller ist die in der Vergangenheit als die in der Gegenwart.“ Der Altkatholizismus beruft sich bekanntlich bei der Ablehnung des Vatikanums mit Erfolg auf die Glaubensregel des hl. Vinzenz. — Im dritten Teil des Bandes gibt uns P. Pius Bihlmeyer eine Übersetzung der Regel des hl. Benedikt auf Grund der Ausgabe des Abtes C. Butler S. B., Freiburg 1912. A. K.

Correspondance de Bossuet, T. IX, éditée par MM. Ch. Urbain et E. Levesque. Paris, Hachette, 1915.

Ce volume va de novembre 1697 à juin 1698; il contient 130 lettres, de la 1582ᵉ à la 1712ᵉ. De ces 130 lettres, les plus importantes ne sont peut-être pas celles de Bossuet même, mais les 32 de l'abbé Bossuet son neveu, et les 17 de l'abbé Phélipeaux. Il faut noter aussi les appendices, documents sur le quiétisme, lettres du Père La Combe, dont l'une à Mᵐᵉ Guyon, contenant des aveux formels.

Tous ces documents sont relatifs à la condamnation des écrits quiétistes de Fénelon, condamnation que réclament instamment Bossuet et ses amis, et qu'ils veulent ferme, claire, explicite, afin de couper court à tout malentendu. Bossuet est soutenu par Louis XIV et Mᵐᵉ de Maintenon. Fénelon est défendu à Rome, surtout par les jésuites et par le cardinal de Bouillon, qui est obligé de cacher son jeu, car il représente officiellement le roi. Toute cette affaire est un nid d'intrigues; ce monde de cardinaux et de théologiens est pris sur le vif et décrit sans pitié. L'abbé Bossuet et Phélipeaux n'y vont pas par quatre chemins. A les en croire, le pape, qui est alors Innocent XII, «est bien intentionné, mais il ne sait rien et il est facile» (p. 208); il est trompé par Fabroni et Albane, poussés par le cardinal de Bouillon. Ce sont bavardages sur bavardages; quelle théologie que cette théologie de cancans! «La théologie de ces gens-là, écrit l'abbé Bossuet, fait pitié; ils croient avec un *distinguo* finir tout et ne font que tout brouiller; ce ne sont que subtilités (p. 163)». «Je suis bien persuadé, écrit Phélipeaux, qu'on ne doit jamais apporter à Rome aucune affaire de doctrine: ils sont

trop ignorants et trop vendus à la faveur et à l'intrigue. Si on avait fait juger en France, ou par les évêques ou par la Sorbonne, ils n'auraient jamais osé rien faire au contraire. Ils savent bien que la France est plus savante, et toute question de dogme les embarrasse, dans l'ignorance où ils sont. Après tout, cette affaire si importante dépend des vœux de moines; il n'y a presque pas de docteurs de Sorbonne qui ne soient beaucoup plus habiles qu'eux en matière de religion (p. 182) ». Bossuet aussi incrimine les théologiens romains: « L'on nous fait craindre, dit-il, beaucoup de longueur dans l'examen du livre article à article, un à chaque conférence; car c'en serait pour quarante-cinq semaines, sans compter les préliminaires des cinq amours. Je ne veux pas croire que cela soit réglé ainsi, car en vérité ce serait un peu se moquer de la chrétienté et de nous (p. 199) ».

Il va de soi que Fénelon, dans tout ce volume, est très maltraité, presque à chaque page; je me borne à indiquer les suivantes pour les curieux: pp. 7, 26, 36, 45, 54, 56, 102, 215, 236, 258, 340, etc. — Contre le cardinal de Bouillon, p. 52, 230—231, 264, 266, 349. — Contre les jésuites, p. 236; contre le Père Dez, p. 347—348.

Les jésuites ne se privent pas non plus du plaisir de lancer contre l'abbé Bossuet des attaques scandaleuses sur sa moralité. Je ne saurais entrer dans les détails; mais le pauvre abbé faillit en perdre la tête. Heureusement l'accusation était trop formidable pour être crue; les jésuites ont manqué de modération et d'habileté. L'abbé s'en est tiré, soit à la cour de Rome, soit à la cour de France.

Bossuet lui-même a dit: « La bonne foi n'est qu'une vertu de commerce, qu'on garde par bienséance dans les petites affaires, mais qui ne gêne point la conscience quand il s'agit d'un *coup de partie* »; il entendait par coups de partie de grands coups, des coups décisifs. Tout cela passait à ses yeux pour chiffons de papier (p. 76). — Tout en connaissant la faiblesse du pape, « sur qui on ne peut compter » (p. 269), il « reconnaissait dans la chaire de Pierre le dépôt inviolable de la foi et la source primitive et invariable des traditions chrétiennes. Pour moi en particulier, je soumets de bon cœur tous mes écrits à cette autorité; et je me tiens pour assuré que ce qui sortira de ce siége sera le meilleur. C'est par là qu'a commencé la condamnation de Molinos et des quiétistes; les adresses et l'éloquence

de ceux qui veulent le déguiser, ne le rendront pas plus soutenable. La chaire de S. Pierre voit trop clair; tant de savants cardinaux découvriront tout ce mystère d'iniquité» (p. 260).

On remarquera dans ce volume un excellent mémoire, très pratique, de M. de Basville à Bossuet sur les «nouveaux catholiques» (p. 319—331), et une simple et familière allocution de Bossuet, à Mme Cornuau, sur un texte évangélique (p. 382—391). Quiconque les lira attentivement, en fera profit, beaucoup plus, je crois, que de ces lettres officielles et solennelles, où Bossuet, outrant son langage mystique, écrit à sa pénitente: «Menez l'Epoux à la campagne, dans le désert, dans le plus intime cabinet de votre mère l'Eglise; ce qui ne se fera pas en cette vie se fera en l'autre; et c'est là que s'accompliront les jouissances éternelles et spirituelles, où Dieu sera tout en tous» (p. 309; voir aussi p. 213).

Bref, ce volume est digne des précédents par l'érudition de ses notes. Il fait désirer les suivants et la fin de cette nouvelle et monumentale édition, qui fait le plus grand honneur à MM. les éditeurs. E. MICHAUD.

GUMMEY, Rev. H. R., J R., D. D.: **The Consecration of the Eucharist.** Philadelphia, The Henry F. Anners Press, and London, The de la More Press. 8°. 459 p.

This volume contains a profound and interesting study of the Prayer of Consecration in the Communion Office from the point of view of the restoration of the Epiklesis in the American Book of Common Prayer of 1789. The Rev. W. J. Seabury, D. D., great-grandson of Bishop Seabury, through whose influence the American Church adopted the usage of the undivided Church of invoking the Holy Spirit in the Consecration Prayer, has written an introduction to this book, giving a general account of the nature and design of the Holy Eucharist. In the first chapter the author minutely analyses "The Text and Phraseology of the Prayer of Consecration" in three paragraphes, dealing with the Narrative, the Oblation, and the Invocation. He emphazises the fact that the American Church does not consider the Epiklesis merely as a prayer for the worthy reception of "elements supposed to be already consecrated by the reading of the Narrative of Institution", but as an essential

part of the form of consecration. Without it the consecration is not regarded as accomplished. This is shown in the rubric for the consecration of additional elements, if those already consecrated are not sufficient for the communicants present; in this case the Priest has to say not only the Narrative but also the Oblation and the Invocation. The second chapter contains an examination of the four separate narratives which describe the Lord's original institution of the Eucharist, and of some other passages in the New Testament referring to Holy Communion. A comparison of the four narratives reveals "the fact that the sequence of Christ's procedure, the order of His acts and words in regard to the bread and the cup respectively, is the same in all". In the passage St. Luke XXII, 17—20, the blessing of the Eucharistic cup is not mentioned twice, as some pretend, because the verses 17 and 18 refer to the Passover and only verse 20 to the first Eucharist. The omission of the verses 16—18 in the Coptic Version, and verses 17—18 in the Peshitto, is very probably to be attributed to the scribe's not comprehending the distinction between the Passover and the Eucharist, but taking out of the text what seemed to him to be a repetition. In the third chapter on "The patristic witness and the liturgical tradition of the undivided Church" concerning the Epiklesis, a great many texts of ecclesiastical writers of different periods and extracts from ancient liturgies are quoted, proving unanimously the fact that in the Eastern as well as in the Western Churches the Holy Spirit was always invoked at the Eucharistic consecration until the Roman Church digressed from the faith and practice of the primitive Church by setting up a new rationale without the Epiklesis. The fourth chapter deals with the text of the Roman Canon Missae in the various stages of its history, and of the ceremonial that was used in connection with it. The author shows that not only the ancient Gallican, Gothic and Mozarabic Missals were entirely in accordance with the Eastern Churches in their notions and practices of Eucharistic consecration, but that the old Roman rite also did not differ in any essential part from the Eucharistic Prayer of the Catholic Church. The rationale of the Roman Canon Missae was changed in consequence of the doctrinal innovations of the ninth and of the ceremonial innovations of the twelfth and succeeding centuries. At the time when the mate-

rialistic theology of Paschasius Radbertus and his followers triumphated over the old and primitive faith, the centre of gravity of the Canon Missae was gradually shifted from the Invocation of the Holy Spirit to the recitation of the Narrative of Institution. Before that epoch the elements were not regarded as consecrated until the invocation had been said over them. But with the development of the doctrine of transubstantiation the theory that the mere recitation of our Lord's words of administration effected the consecration found more and more adherents in the Latin Church. The fifth chapter is devoted to "the Restoration of the Epiklesis in the Anglican Communion, 1549—1789". In the first Prayer Book of King Edward VI. of 1549 Archbishop Cranmer had placed a new form of an Invocation of the Holy Spirit before the Narrative of Institution, and thus made a kind of compromise between the Eastern and the Western views. In the second Book of 1552, Cranmer, who was strongly impressed by the Lutheran rite, reduced the Invocation in the Prayer of Consecration to "a weak, indefinite form" (still retained in the English Book of Common Prayer), all explicit mention of the Holy Ghost being excised. The consequence was that many eminent English Divines have expressed the wish that the consecration prayer might again be made more conformable to the rite of the undivided Church, although no one will deny the validity of the Eucharistic consecration in the present form. The Prayer of Consecration in the Book of Common Prayer for Scotland of 1637 contained an explicit Invocation of the Holy Spirit, but the Book "was swept out of use at once", although Archbishop Laud fully approved of it, and wished that the Service-book of England might also contain a similar Invocation. The American Church restored the Epiklesis formally through the mediation of Bishop Seabury, who had come into contact with the Church of Scotland while he was studying at the University of Edinburgh, and who followed in his own Communion office the order and arrangement of the Scottish Office of 1764 which contained the Epiklesis. In 1789 the General Convention adopted the present form of Eucharistic consecration, being a slightly altered copy of the Scottish form.

One may congratulate the American Church on her returning to the primitive and Apostolic usage of the Invocation of the

Holy Spirit in the consecration of the Eucharist. Eighty years later the Old Catholic Church followed her example, and one can only wish with the author that this steep "will some day prove a most important factor in promoting the reunion of Christendom". The value of the book, which can be warmly recommended for study, is greatly increased by an appendix containing a large number of the original Latin and Greek texts, and other original matter, bearing on the questions that are discussed therein. Kz.

HELDWEIN, Dr. Johannes: **Lourdes.** Kempten (Allgäu) 1914. Verlag des Reichsverbandes altkatholischer Jungmannschaften. (72 S. und 6 Bildertafeln. Preis ℳ 1.—.)

Die vorliegende Schrift unterrichtet eingehend und gründlich über die geschichtlichen Vorgänge, die in Lourdes ein Zentrum römischer Marienverehrung haben entstehen lassen. Sie zeichnet zunächst den zeitgeschichtlichen Stimmungshintergrund für die Vorgänge, die sich in Lourdes abgespielt haben, die wundergläubige Mystik der Romantik. Diese Stimmung aber wurde unterstützt durch die kirchlichen Autoritäten, wenn sie auch kurze Zeit gegenüber den Erscheinungen der Bernadette Soubirons eine gewisse Zurückhaltung zeigten (S. 21). Bald entschlossen sie sich zu einem weitgehenden Entgegenkommen, zumal auch die Kaiserin Eugenie sich zum Wunderglauben von Lourdes bekannte. 1862 erfolgte seine erste offizielle Anerkennung durch den zuständigen Bischof Laurence von Tarbes, und ihr sind besonders auch die Päpste Pius IX., Leo XIII. und Pius X. mit einer Reihe von Erlassen gefolgt, bis zuletzt durch ein Dekret Pius X. vom 13. November 1907 die Feier des Festes der Erscheinung von Lourdes für den 11. Februar der ganzen Kirche vorgeschrieben wurde (S. 52 ff.). Die kirchengeschichtliche Schilderung, die der Verfasser durch eine Reihe religionsgeschichtlicher Parallelen unterstützt, findet ihre Ergänzung in den fesselnden Erzählungen eigener Beobachtungen, die uns ein bewegtes Bild von der Art entwerfen, wie die erregte Volksseele sich unter dem Eindruck des Wunderortes und der Ereignisse, die sich dort abspielen, verhält. Zur Wunderfrage nimmt der Verfasser in den folgenden, wohl begründeten Sätzen Stellung: „In Lourdes finden Heilungen statt. Nur darf man nicht

verschweigen, dass diese Heilungen unter gleichen Umständen an jedem andern Ort ebenso erzielt werden können. Diese Heilungen entbehren in jeder Hinsicht der von den Freunden von Lourdes so nachdrücklich betonten übernatürlichen Wesensart" (S. 32 und S. 47). — Ein kleines Versehen ist dem Verfasser auf S. 25 unterlaufen. Statt Goethe ist Uhland als der Verfasser von „Schäfers Sonntagslied" zu nennen. R. K.

HERZOG, Johannes, Pfarrer in Esslingen: **Die Wahrheitselemente in der Mystik.** Vortrag, gehalten vor den Freunden der Christlichen Welt in Stuttgart am 27. März 1913. Marburg, Verlag der Christlichen Welt, 1913. (42 S.)

Der Verfasser ist nicht der Meinung, dass das Thema seiner Untersuchung geradezu eine *aktuelle* Bedeutung habe; es genügt ihm, seine *prinzipielle* Wichtigkeit hervorzuheben. Immerhin sieht er klar, wie „im Lauf der letzten Jahrzehnte eine starke mystische Welle durch unsere Gegenwart" flutet, „die nicht nur durch die Lyrik, sondern auch durch die Theologie und insonderheit die Predigt unserer Tage strömt", und berührt gleich eingangs eine so nachdenklich stimmende Kontroverse wie die Auseinandersetzung zwischen Pöhlmann und Rittelmeyer. Vielleicht wäre er heute — namentlich veranlasst durch die an seinen Vortrag angeknüpfte lebhafte Aussprache in der Christlichen Welt — geneigt, die im ersten Satz der Abhandlung gemachte Einschränkung zu tilgen. Da wir bereits im Zusammenhang der vorstehenden Arbeit „Zur Frage nach der Christlichkeit der Mystik" eine Skizzierung und Beurteilung der Gedanken Herzogs gegeben haben, sei hier bloss noch betont, dass sich auch in der vorliegenden Schrift seine bekannte Fähigkeit, heikle Probleme des religiösen Lebens feinsinnig und gründlich zu behandeln, bewährt. A. G.

SACHSSE, Prof. Dr. Eugen: **Einführung in die praktische Theologie.** Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag, 1914. 111 S. 8°. ℳ 2. 80.

Diese Schrift des Bonner Professors dürfte junge und alte Theologen gleichermassen interessieren. Enthält sie doch in knapper und anregender Form eine Reihe zeitgemässer Erörterungen neuer Probleme und wichtiger Fragen aus dem um-

fangreichen Gebiete der praktischen Theologie. Es ist dem Verfasser vor allem daran gelegen, in den gegenwärtigen kirchlichen Kämpfen und Bestrebungen das Ziel der kirchlichen Arbeit festzustellen und dadurch Klarheit zu schaffen. In durchaus ruhiger und vorurteilsloser Weise setzt er sich mit gewissen Ansichten neuerer protestantischer Theologen über grundlegende Fragen auseinander. Wenn auch ein katholischer Theologe an diesem lutherischen Leitfaden im einzelnen manches einzuwenden hat, so beeinträchtigt dies das günstige Gesamturteil über den gediegenen Inhalt nicht. Und wenn nach der Ansicht des Verfassers deutsche Studien zur praktischen Theologie sich auf die Bedürfnisse der Kirchen Deutschlands beschränken sollen, so werden doch aus den vorliegenden Abhandlungen auch solche Geistliche, deren Wirkungskreis ausserhalb Deutschlands liegt, mannigfache Belehrung und Anregung zur richtigen und segensreichen Führung des geistlichen Amtes schöpfen können. Kz.

Kurze Notizen.

Bodmer, A.: Biblische Erzählungen für unsere Kleinen. Zweites Bändchen. Mit einer Vorrede von Pfarrer H. Bachofner und acht Tonbildern. Zürich, Orell Füssli. Geb. Fr. 2. 50. — Die in Zürcher Mundart erzählten Geschichten aus dem Alten und Neuen Testament sind für Kinder vom 4. und 6. Altersjahr an bestimmt. Wenn man der Verfasserin einräumen muss, dass sie es vortrefflich versteht, mit Kindern zu sprechen, scheint doch die eine oder andere Geschichte zu hoch gegriffen zu sein, ganz abgesehen von der Frage, ob es überhaupt tunlich ist, die Jüngsten mit so viel biblischem Stoff bekannt zu machen. Lehrer und Geistliche, die Kinder der ersten Schuljahre zu unterrichten haben, werden das Büchlein gerne zur Hand nehmen, um zu erfahren, wie eine bewährte Kinderfreundin die nicht immer leichte Materie den Kleinsten anschaulich macht.

La Revue ukranienne. Mensuel édité par Arthur Seelieb. N° 1: Juillet 1915, N° 2: Août 1915. Lausanne. Abonnement im Jahr: Schweiz Fr. 20, Ausland Fr. 24. — Durch den Krieg sind besonders im Osten eine Reihe von Völkerschaften bekannt geworden, von deren Existenz man im Westen vielfach wenig wusste. Die vorliegende Zeitschrift stellt sich in den Dienst der Ukranier, eines Volkes von 36 Millionen Seelen, das in Galizien und im Süden Russlands wohnt. Sie will die Offentlichkeit über

die ukrainische Frage aufklären, hat aber durchaus wissenschaftlichen Zweck, wie ihr Herausgeber — ein Pole — im zweiten Heft auseinandersetzt.

Skipton, H. R. M.: A Hundred of the Church in India 1814—1914. London, The Indian Church Aid Association, 1914. 22 S. 4 d. — Die anglikanische Kirche in Indien feierte im Dezember 1914 das 100jährige Jubiläum ihrer Organisation. Nach der Legende war der erste christliche Missionar Indiens der Apostel Thomas. In Malabar haben sich Reste der alten syrischen Kirche erhalten. Im 16. Jahrhundert erschienen katholische, später lutheranische Missionare und mit der East India Company anglikanische Geistliche in Indien. Die erste Kapelle wurde im Jahre 1664 zu Surat gebaut, bald entstanden mehrere Kirchen. Als die christliche Bevölkerung wuchs — sie bestand aus Engländern und Mischlingen — wurde eine besondere kirchliche Organisation mit Bischofssitz in Kalkutta errichtet. Der erste Bischof wurde am 2. Dezember 1814 installiert. Seither hat die indische Kirche sich weiter entwickelt, Kalkutta wurde zur Metropole erhoben, und es wurden ihr nach und nach mehrere Bischofssitze angegliedert. Hervorragenden Anteil an den erfolgreichen Arbeiten nahmen mehrere Gesellschaften. Das alles wird in dieser kleinen Schrift kurz geschildert. Sie ist mit Bildnissen der bekannteren Bischöfe und dem Bild der St. Pauls Kathedrale in Kalkutta geschmückt. A. K.

Neu eingegangen:

Anglican and Foreign Church Society. Report and accounts for 1914. London, Society for promoting Christian Knowledge, 1915. Price: Six pence.

Jäger, P.: Vom Schicksal der Werte. Das Beste im Leben und was daraus wird. Marburg a. L., Verlag der christlichen Welt, 1915. 30 S. Preis 50 Pf.

Wilms, J.: Brauchen wir neue Anschauungen in Religion und Wissenschaft? Verlag von Peter Ackt-Elbing. 70 S. Preis ℳ 1.

The World Conference for the Consideration of questions touching Faith and Order: A Manual of Prayer for Unity.

The object and method of Conference. Printed for the commission of the protestant episcopal Church. A. D. 1915.

Christkatholischer Hauskalender 1916. Verlag vom Christkatholischen Schriftenlager in Basel. Preis 50 Rappen.

Druck von Stämpfli & Cie. in Bern.

Inhalt des 4. (92.) Heftes.
